FRANCISCO GARCIA BAZAN

GNOSIS
LA ESENCIA DEL DUALISMO GNOSTICO

ESTUDIOS FILOSOFICOS

CASTAÑEDA

GNOSIS

La esencia del dualismo gnóstico

Colección

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

---

1. **CRISIS DE EUROPA Y RECONSTRUCCIÓN DEL HOMBRE. UN ENSAYO SOBRE MARTIN HEIDEGGER,** por Mario C. Casalla

2. **FENOMENOLOGIA DE LA SABIDURÍA POPULAR,** por Carlos Cullen

3. **GNOSIS. LA ESENCIA DEL DUALISMO GNÓSTICO,** por Francisco García Bazán

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

GNOSIS

La esencia del dualismo gnóstico

SEGUNDA EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

PRÓLOGO DE (†) ARMANDO ASTI VERA

EDICIONES CASTAÑEDA

1ª Edición, de Ediciones Universitarias Argentinas, abril 1971.

Impreso en la Argentina

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

SIGLAS

B.A.C.	Biblioteca de autores cristianos (Madrid)
C.S.E.L.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vindobonae)
G.C.S.	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten (Leipzig-Berlín)
G.O.Ch.	*Gnose et les origines chrétiennes,* (*La*), R. M. Grant
E.M.	*Evangelio de María*
L.S.G.E.	*Livres secrets des gnostiques d'Egypte* (*Les*), J. Doresse
L.S.J.	*Greek-English Lexicon* (*A*), Liddel, Scott and Jones
O.d.G.	*Origini dello Gnosticismo* (*Le*), U. Bianchi (ed.)
P.G	Patrología Griega. Migne
P.L.	Patrología Latina. Migne
R.B.	*Revista Bíblica* (Buenos Aires)
R.H.R.	*Revue de l'Histoire des Religions* (París)
R.H.T.	*Révélation d'Hermès Trismégiste* (La), J. M. Festugière
R.L.C.	*Recueil Lucien Cerfaux*
S.Ch.	Sources chrétiennes (París)
V.Ch.	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam)

Para las abreviaturas de los textos de Qumrân véase la tabla incluida en el libro indicado de González Lamadrid, pp. 7-8.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Si se exceptúan dos o tres obras, importantes principalmente desde una perspectiva hierológica antes que filosófica, no abunda ciertamente en nuestra lengua la bibliografía sobre Gnosis. Si esto ocurre en el terreno científico, la cuestión se agrava en lo que a obras de iniciación se refiere. Incluso se ha publicado un libro de divulgación, como el de S. Hutin, que lejos de esclarecer la problemática gnóstica más bien la ha obscurecido. En efecto, en su pequeña obra titulada **Los gnósticos**, junto con páginas informativas de carácter muy general, se pueden leer graves errores.

En primer lugar, al referirse al "esoterismo católico" —que a juicio de dicho autor tendría "eminentes representantes en pleno siglo XX" (¡!)— menciona supuestas trazas de la "doctrina reencarnacionista" en el **Apocalipsis**, reeditando una falacia lamentablemente muy extendida entre algunos autores occidentales. Un segundo error, de no menor gravedad, es el de calificar a Simone Weil de "gnóstica contemporánea" y, quizás, su más seria equivocación es la de celebrar el pensamiento de Teilhard de Chardin como culminando en "una gran perspectiva gnóstica". No sólo no existe punto alguno de contacto entre el evolucionismo de este autor y el pensamiento gnóstico, sino que ambas concepciones son francamente contradictorias.

Estas son algunas de las razones —afortunadamente no las únicas— que justifican la publicación del libro de Francisco García Bazán, el que ha de constituirse en una obra de consulta para quienes aspiren a iniciarse filosóficamente en la doctrina gnóstica. Una orientación prudente y equilibrada, basada en la fenomenología, ha

evitado a su autor el remanido recurso de aceptar ciertas interpretaciones canónicas de la Gnosis avaladas por el prestigio del **magister dixit**. Antes al contrario, García Bazán ha tenido el coraje de manifestar su disensión con criterios admitidos como válidos por una tradición académica no siempre legitimada por los textos y, mucho menos, por la correcta hermenéutica de los mismos.

Un aspecto importante de la metodología usada en esta investigación es el análisis semántico, entendiendo esta tarea exegética no desde una perspectiva meramente filológica ni aun semiótica, sino basándose en la mejor tradición de la semántica filosófica.

Dos supuestos recorren esta obra: la aceptación de la metafísica tradicional como **filosofía perennis et universalis** y la utilización de la filosofía comparada como método de penetración en el trasfondo metafísico de los problemas. Cabe destacar, asimismo, que su autor ha trabajado, siempre que ello ha sido posible, sobre las fuentes y las versiones críticas, agotando en ambos casos la bibliografía al alcance acerca del tema de la Gnosis y sus cuestiones anexas.

La publicación de trabajos de investigación originados en la Universidad es sin duda una de las más nobles finalidades de toda editorial argentina. Cabe en este caso señalar la posibilidad que se ha abierto de publicar en Ediciones Universitarias Argentinas esta obra, basada en la Tesis de Licenciatura en Filosofía que su autor defendió hace dos años en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, que el Jurado calificó de "Sobresaliente" recomendando unánimemente su publicación.

† Prof. Armando Asti Vera
Director del Departamento de Filosofía

AL LECTOR

El gnosticismo ha sido generalmente enfocado como un fenómeno religioso exterior, es decir, se lo ha comprendido desde una perspectiva superficial o exotérica en la que el esoterismo y sabiduría de su doctrina han sido de continuo interpretados en el sentido de una iniciación cuantitativa.

Ya en el siglo II de nuestra era, por razones polémicas, autores eclesiásticos se sintieron obligados al examen y tratamiento de las enseñanzas gnósticas y la imagen controvertida acuñada por aquellos heresiólogos y conservada por los historiadores del dogma católico, persiste hasta nuestros días. No obstante, a fines del siglo XIX el movimiento de renovación profunda suscitado en las ciencias y la filosofía de las religiones, como era de esperar, alcanzó a esta parcela específica de sus dominios y hoy día se da incluso el caso, de que el gran número de notables investigadores que se ha dedicado al problema gnóstico en nuestro siglo, se ha visto aumentado por los nombres de sabios que escriben y enseñan en castellano (los adelanta a todos, sin duda, Antonio Orbe).

Nuestro primer intento al abordar un tema que reconoce tan dignos antecedentes, consistió sólo en tratar de mostrar de qué manera era posible comprender desde otra perspectiva los muchos elementos proporcionados por estas investigaciones y ahondar en las posibilidades abiertas por la fenomenología religiosa, empeñándonos por incluir estas posibilidades en una concepción metafísica, que va, por su sentido, más allá de los credos religiosos particulares y de los sistemas filosóficos.

Valiéndonos, por lo tanto, de tan valiosos elementos y sugerencias, intentamos exponer y demostrar en la publicación original de este trabajo, la siguiente tesis:

1) *El gnosticismo se presenta como un fenómeno religioso profundo, unitario y autónomo, del que el gnosticismo cristiano, bajo sus variadas familias, y el oriental —maniqueísmo y mandeísmo— constituyen sus diferentes ejemplos o casos históricos.*

2) *Como fenómeno autónomo, el gnosticismo posee una esencia que le es peculiar, basada sobre una gnosis y el desarrollo del contenido de ese conocimiento, en el que se identifican la facultad que aprehende y el ámbito aprehendido.*

3) *El gnosticismo (no ya por sus características individualizadoras, cuanto por su espíritu universal) es una forma de* filosofía perennis et universalis, *porque patentiza en sus mitos, sus ritos y el comportamiento teórico y práctico de sus adherentes más auténticos, una experiencia profunda de lo Absoluto como la Unidad verdadera a cuya luz todo se ilumina, pero ante la cual todo, asimismo, desaparece. Por ello, es decir, por este nivel superior de comprensión y por el mantenimiento de sus notas correspondientes al plano religioso, se coloca entre las religiones esotéricas, si es posible la expresión.*

4) *El contenido de semejante experiencia religiosa se expresa necesariamente a través de formas simbólicas, analógicas y negativas e incluso del mismo discurso racional, que conservan, pese a su aparente confusión, una sólida lógica interna, pero que, sobre todo, son una permanente exhortación a alcanzar aquella misma fuerza espiritual que origina estas expresiones.*

Tal fue, puntualizada, nuestra tesis primitiva, intuición de un hecho religioso lograda, por otra parte, en nuestra temprana juventud y que casi diez años de tarea sobre el mismo tema, la frecuentación y el diálogo durante el mismo lapso de tiempo, con los más insignes investigadores contemporáneos del gnosticismo y la paulatina y cada día más amplia exhumación de las fuentes gnósticas de Nag-Hammadi, no hacen trepidar. Por ello, con gusto, sometemos a una segunda edición la que fuera nuestra antigua tesis de licenciatura en filosofía.

Pero como es posible advertir desde esta misma presentación, la obra exigía una puesta al día fundamental, a la que nos han esti-

mulado no sólo los casi dos lustros de estudios posteriores mencionados, sino también los numerosos comentarios que suscitara la primera edición del libro. Gracias a los dos elementos anteriores y al propósito de facilitar al lector un trabajo sobre la Gnosis que sea cada vez más claro y útil para él, la antigua forma de tesis universitaria que el libro adoptara, va dejando su lugar poco a poco al de un manual introductorio a la Gnosis (con todos los rigores del método crítico y con un enfoque fenomenológico), que se desliza sobre el hilo del gran problema del fenómeno del dualismo religioso. Pero para ir haciendo posible esta aspiración, la nueva tarea se ha cumplido especialmente en tres puntos: 1) con un examen a fondo, revisión y redacción parcial de cada uno de los capítulos del libro primitivo; 2) con la inclusión en la obra de dos nuevos temas: los capítulos IV y V, sobre la Gnosis y el cristianismo y Plotino y la Gnosis, respectivamente, y 3) con una nueva traducción directa de los originales griegos, latinos y coptos pertenecientes al movimiento gnóstico y una ampliación de los textos antológicos, con los que se quiere ofrecer una base de lanzamiento segura para cuantos en nuestra lengua española no sólo se animen a leer estos textos gnósticos, sino también a estudiarlos.

Martínez, julio de 1977.

PRIMERA PARTE

DOCTRINAS E HISTORIA

Introducción

EL DUALISMO RELIGIOSO

Nuestra primera tarea ha de consistir en la determinación de la noción de dualismo religioso, la que está lejos de haber alcanzado unanimidad entre los críticos que se han dedicado al tema dentro de las disciplinas de la filosofía de la religión [1], y, aunque no se aporte al problema una solución aceptable para todos, se intentará, al menos, facilitar el sentido en que se va a utilizar en las páginas que siguen, en torno, fundamentalmente, a lo que consideramos su significación última.

El dualismo religioso es diferente del dualismo filosófico. En tanto que éste opone la existencia de dos principios absolutos e *irreductibles, constituyentes últimos del universo, y que dan razón* de la realidad total y al que se suele oponer el monismo, el panteísmo, etcétera, en una solución crudamente occidentalista, y que es sólo obra de la reflexión racional [2], el dualismo religioso tiene directamente que ver con la experiencia religiosa.

[1] Como muestra de estas disparidades pueden cotejarse los siguientes trabajos: PÉTREMENT, S., *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, 1946; BIANCHI, U., *Il dualismo religioso*, Roma, 1958; *idem*, "Le dualisme en histoire des religions", en R.H.R., 1961, t. 159, una breve síntesis del mismo autor sobre el tema en "Péché originel et péché antécédent", en R.H.R., 1966, t. 170 y posteriormente, "Alcuni aspetti abnormi del dualismo persiano", en *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, pp. 149-164. Ver asimismo ROUSSEAU, H., *Le Dieu du Mal*, Paris, 1963.

[2] Esta es la idea sobre "dualismo filosófico" que ha predominado en Occidente desde que fue determinada por WOLFF en sus rasgos generales (*Psicología rationalis*, 1734, parágr. 34), como la afirmación de las sustancias espiritual y material, frente a la admisión unitaria de los monistas que reduce toda realidad a una unidad fundamental (cf. los artículos "monismo", "dualismo" y "plura-

La historia de las religiones ha tratado en los últimos tiempos de proporcionar el mayor cúmulo posible de testimonios atinentes a este fenómeno religioso. A la tesis tradicional que señalaba a la

lismo" en el *Diccionario de filosofía* de J. FERRATER MORA, Bs. As., 1958). De acuerdo con esta noción, la doctrina platónica, cartesiana y kantiana, sería dualista, aunque no absolutamente (cf. PÉTREMENT, S., *Le dualisme dans l'histoire*..., pp. 29-42) y el pensamiento de ARISTÓTELES, ESPINOZA, LEIBNIZ y el idealismo alemán, expresión de doctrinas monistas, aunque manifestando algunos caracteres dualistas difícilmente eliminables (cf. DARBON, M., "Peut-on éviter le Dualisme?", en *Les Études Philosophiques*, Juillet-Décembre 1948, Nº 3-4). Finalmente, haciendo uso de este concepto y de acuerdo con el campo de aplicación, se suele hablar de dualismo gnoseológico, ético, antropológico, psicológico, etc. Pero este esquema dualista, aunque se dice filosófico, es racionalista y por ende insuficiente, como construcción meramente intelectual, exterior y falta de inspiración, por carecer de raigambre espiritual. La filosofía, como "amor a la sabiduría", expresa un sentido genuino: una disposición humana profunda que impulsa a alcanzar la sabiduría y, como consecuencia, la indagación, asistida y controlada por la razón, que surge de ese estado. Pero la sabiduría, porque trasciende el simple plano psicofísico del sujeto, apela a la totalidad del hombre y, porque se expresa a través de la razón, es un curso ininterrumpido e infinito tras una claridad que jamás rehúye la propia justificación. Ahora bien, cuando la aspiración transubjetiva desciende al mero nivel psíquico, la filosofía deja de ser camino, para transformarse en sistema cerrado y manipulable y sobreviene la escisión trágica y artificial entre la contemplación y la acción, que ha producido tan deplorables consecuencias en Occidente y el ahogo del ser puramente pensante. Frente a esta falsa filosofía, huecamente racional y olvidada de su foco, se han alzado en el presente, voces en variado tono (cf. GUÉNON, R., *La crisis del mundo moderno*, Bs. As., 1966, pp. 25 y ss.; JASPERS, K., *La filosofía*, México, 1953, p. 15 y pp. 110-111; HEIDEGGER, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, esp. pp. 50 y ss.), al igual que en el pasado (rec. ejemplarmente PLATÓN: *Teeteto* 155 d, *Lysis* 218 a-b, *Fedro* 66 e y ss. y *Banquete* 204 a y ss. En su fondo más profundo, *Carta VII*, 341 c y la mayor parte de los pasajes recogidos por FESTUGIÈRE, A. J., en *RHT IV*, pp. 79-91; ARISTÓTELES, *Met.* 982 b 11-12 y PLOTINO, al presentar la filosofía como el ejercicio integral de la razón que abarca su aspecto específico, dianoético o racional, y el que dirige a éste, noético o espiritual que, a su vez, aspira a lo no-espiritual que hay en su ápice. No al azar el *Evangelio de Matías, apud* CLEMENTE ALEJANDRINO, *Str.* II, 9 (DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, p. 58) se hace eco de semejante modo de ver: "Mas el principio de esta [verdad] es el admirarse de las cosas, como dice PLATÓN en el *Teeteto* y MATÍAS en sus *Tradiciones* al exhortar: *Admira lo presente*, poniendo esto como primer grado del conocimiento del más allá". La noticia clásica de DIÓGENES LAERCIO, *Vitae* I, 12 y VIII, 8 (puede verse cómodamente PUCCIARELLI, E., "Sobre la palabra filosofía", en *Revista Centro*, Nº 13, 1959, p. 65), se integra, correctamente, en una tradición pitagórica más antigua y son ellas, las que juntamente con las de sus pares de la tradición oriental (véase nota 9 más adelante), permiten utilizar con mayor propiedad el término "origen" (lat. *origo*, con raíz en el participio *ortus* y sus paralelos indoeuropeos: gr. *órnymi/horsa/ernos*; sánsc. *arnah*, poner en movimiento, levantarse, nacer) para significar la disposición filosófica, por ser más universal, que el vocablo griego *arché* (verbo *archo*,

religión del Irán como la cuna y el foco de influjos de todo dualismo religioso, las investigaciones contemporáneas han aportado datos etnológicos que se reparten por áreas que van desde el N. y NO. de Asia y que pasando por el Oriente europeo, llegan hasta la América del Norte, y han contribuido con sus esfuerzos a dar mayor realce y autonomía a los fenómenos similares propios de otras religiones históricas [3].

Pero, a su vez, la historia comparada de las religiones y la fenomenología religiosa, han avanzado más aún y han tratado de patentizar el tipo, o la estructura religiosa, sobre la que se asientan estos fenómenos. Los intentos no siempre han sido acompañados por el éxito y de los tres principales ensayos que se han realizado para obtener una definición de dualismo religioso sólo el último resulta

tomar la iniciativa, gobernar, *si placet*, CHANTRAINE, P., *Dict. Étym.* I, p. 119 y ss.) como le plugo sostener provincianamente a M. Heidegger.

[3] En el campo de la etnología religiosa ya DAENNHARDT, *Natursagen I*, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1-89; UNO HARVA, *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1938, pp. 101 y ss y SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Vols. VI y XII, señalaban los elementos dualistas del folklore primitivo. Contemporáneamente, MIRCEA ELIADE ha insistido sobre el carácter dualista de algunos mitos primitivos (cf. *Eranos-Jahrbuch*, XXVIII, Nº 11, 1959, p. 202). En forma breve el mismo autor ha estudiado la presencia de relatos dualistas en algunos mitos cosmogónicos sobre la sumersión y ha expuesto los argumentos que exoneran a estos dualismos del iranio (cf. "Structure et fonction du mythe cosmogonique", en *La naissance du monde*, Paris 1959, pp. 487-489).

En general, en estos testimonios primitivos no existe la coeternidad de principios. El segundo creador, en oportunidades, tiene existencia desde el comienzo, otras veces llega en cierto momento y se ignora su origen, o bien, directamente se omite este hecho. Esta circunstancia vendría en apoyo de la definición de dualismo religioso proporcionada por BIANCHI (véase la nota próxima) que, a su vez, le permite afirmar que lo esencial del mito dualista no es exponer el porqué del mal, sino el hecho de su presencia en el mundo, pese a Dios y al hombre. Esto es exacto sólo parcialmente. El relato mítico explica el origen del mal por un suceso paradigmático, primordial y suficiente, que tiene relación con un ser sobrenatural. La actividad creadora y legislativa del segundo creador libera a Dios de responsabilidades e, incluso, su naturaleza inferior proclama la tendencia monoteísta del relato (por la superioridad del creador básico), pero esto no da una solución al fenómeno de la rivalidad del segundo creador, ni a su presencia como fuente de esos males, ni tampoco limita la mentalidad mítica a estos solos elementos. La comprensión literal del mito ocasiona graves inconvenientes. En efecto, el pensamiento no menos mítico del maniqueísmo no rechaza, sino que por el contrario, subraya la coeternidad de los principios, lo que parece contestar más al porqué que al cómo del mal. Como veremos BIANCHI sólo aporta elementos positivos de investigación en un aspecto del dualismo religioso.

aceptable, aunque perfectible [4], y permite fijar algunas de las notas características de este dualismo, que comprende los siguientes ca-

[4] Estos intentos han sido realizados por PÉTREMENT, BIANCHI y ROUSSEAU en las obras citadas en la n. 1 y el resumen de sus posiciones y la discusión correspondiente se puede sintetizar así: a) para PÉTREMENT el dualismo religioso se podría deducir de la idea de trascendencia, en la que se encuentra implícito. En efecto, si lo divino está allende el mundo es porque en éste hay algo que es esencialmente diferente. Este primer esbozo no liberaría al cristianismo de cierto dualismo y, en realidad, toda religión será más o menos dualista de acuerdo con su experiencia de la trascendencia. No debe *hablarse de dualismo absoluto, ni tampoco de su ausencia, sino de un mayor* o menor grado de dualismo. Los caracteres de una doctrina dualista son: 1º la subjetividad frente al pensamiento monista, que está más separado del sujeto; 2º el carácter crítico y negativo; 3º la búsqueda de la salvación y 4º la salvación encontrada es algo nuevo y desconocido. El origen de la doctrina está en la experiencia del mal, que ha llevado a preguntar antes por el bien que por él mismo y que de este modo, se ha tenido que percibir como naturalmente separado. La conciencia del bien como trascendente y novedad absoluta es la base de todo dualismo y la dualidad de principios es sólo la forma más externa y abstracta de ese pensamiento que alberga manifestaciones muy diversas (cf. PÉTREMENT, *o. c.*, Capts. III, V y VIII). b) BIANCHI, por su parte, se esfuerza por proporcionar una definición del dualismo religioso que no exceda a los testimonios y en esta forma lo caracteriza como una doctrina en la que tanto la creación del mundo como su gobierno, son el resultado de dos poderes opuestos, aunque, en oportunidades, complementarios. Los relatos etnológicos vienen en apoyo de esta caracterización, en la que el acento está siempre colocado sobre la creación y su normativa inmanente y no sobre la coeternidad de los principios contrarios. Por consiguiente, los caracteres que distinguen a los mitos dualistas son: 1) creador; 2) cocreador rival y con capacidad demiúrgica (porque crea y dirige constitucionalmente lo creado). Los pueblos civilizados presentan otras muestras de dualismo religioso que igualmente se ajustan a esta definición. Unas se insertan en ideologías de tipo teogónico-genealógico, cuya orientación es monista en mayor o menor grado. Dos casos concretos se nos presentan en las cosmogonías de Grecia y de la Mesopotamia. El caos primordial, precósmico, da origen a los dioses y al demiurgo. Éste domina y los destruye, pero este conflicto no se circunscribe al combate cosmogónico, sino que también posee un significado ético, puesto que lo precósmico puede favorecer o amenazar, intentando detener la historia. El demiurgo crea los medios para la vida, pero subyace tácita la presencia de los seres desplazados. El dualismo se hace presente en esta dicotomía de los seres primordiales que "sumergen sus raíces en lo divino" (cf., v.g. *Enuma Elish*, tableta 1ª en LABAT, R., *et alii*, *Les religions du Proche-Orient*, Paris, 1970, pp. 38 y ss. y *Teogonía*, vs. 116 y ss. —puede verse la edición de P. MAZON, Paris, 1972, pp. 36 y ss.—). Pero esta concepción puede adquirir otra forma cuando lo primordial se concibe como lo Uno o totalidad, cuya caída desemboca en multiplicidad a la que acompaña el mal, la ilusión y la muerte. El orfismo, vedantismo y taoísmo coinciden en este respecto. Empero, en ambas formas de pensamiento está implícita la vocación monista. c) ROUSSEAU, finalmente, trata de facilitar un modelo de dualismo religioso, del que los ejemplos históricos son simples variaciones. Estos son sus caracteres: 1) existe un Dios bueno y paralelamente con él, otro que es malo por naturaleza. 2) Este último es *arché*, luego increado y eterno. 3) Es creador. 4) Es inferior al Dios bueno,

racteres: 1) coeternidad de dioses o de principios esencialmente contrarios: el dios bueno y el malo, o el bien y el mal; 2) inconvertibilidad de ambos términos; 3) actividad creadora o cocreadora del mal y dirección interna de lo creado; 4) propensión de la mezcla cósmica hacia el bien que la trasciende.

Modelos que se ajusten estrechamente al esquema desarrollado se encuentran en el Avesta reciente y probablemente en el maniqueísmo [5]. Entre los pueblos arcaicos [6], en el judaísmo, especialmente el intertestamentario (esforzando mucho la nota en el cristianismo), y en las variadas formas de pensamiento gnóstico, se encuentran algunos de estos caracteres. Ello, sin duda, no permite hablar de un *dualismo estricto*, o sea, de principios, y de un sistema que derive sus aspectos interiores de esta oposición primigenia, pero, ciertamente, admite las denominaciones de dualismo moderado, incompleto o secundario; aunque, eso sí, manifiesta siempre un idéntico sentido religioso: la necesidad profunda del creyente de hallar una respuesta al problema del mal. Problema crucial, además, en el que se encuentran envueltos, el conflicto abismal entre la creencia en un Dios necesariamente bueno y todopoderoso y la presencia de lo limitado, precario y negativo de su obra, que ocultan su bondad y, asimismo, la exigencia interna de la fe en un Ser supremo que tiende a reconquistar su verdadera esencia, atribuyendo esas obras negativas a un dios o principio ajeno al Dios bueno, por más que, dicho recurso al mismo tiempo, limite su omnipotencia.

Esta es la idea de dualismo religioso, que en una de sus muestras históricas absolutas y valiéndose de medios filosóficos el *Shkand-Gumânîk-Vishar* ("La solución decisiva de las dudas"), trata de sostener, unificando la creencia religiosa con la dialéctica racional [7].

[5] Para un estudio ordenado del dualismo iranio, desde el punto de vista de la filosofía e historia de las religiones, en sus etapas monoteísta, dualista y monista, pueden verse: GERSHEVITCH, I., "Zoroaster's own contribution", en *Journal of Near Eastern Studies*, January, 1964; DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran Ancien*, pp. 311-318; MOLÉ, M., *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien*, Paris, 1963, pp. 390-406 y WIDENGREN, G., *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp. 174 y ss. Una bibliografía más extensa en GARCÍA BAZÁN, F., *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Bs. As. 1967, p. 50. Para el maniqueísmo *vide* nota bibliográfica del capítulo correspondiente.

[6] Cf. el art. de HENNINGER, J., "l'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs", en *Satan*, Paris, 1948.

[7] El *Shkand-Gumânîk-Vishar* (de fines del siglo IX), es un tratado teológico y apologético del dualismo mazdeano dirigido contra el monoteísmo, judío y cristiano y contra el dualismo maniqueo (cf. el prefacio de J. P. MENASCE a su traducción francesa de esta obra). Su fuente de argumentos es en parte

Pero ni el dualismo que se dice filosófico basado en simples conceptos, ni el religioso, basado en la creencia, que es un reflejo particular de la fe, en la que el principio separativo predomina especulativamente sobre el unificador [8], permiten dar un tratamiento

el *Dênkart*. Se compone la obra de dos partes. Del Cap. II al IX (el I es una alabanza de la *Veh-Den* —"buena religión"—) se trata de demostrar el dualismo. Cap. II: ¿Por qué las tinieblas han podido atacar a la luz? Cap. III: ¿Por qué Ormazd no impidió a Ahriman hacer daño a sus criaturas? Cap. IV: ¿Por qué el Creador es bueno y los planetas, su obra, tienen una influencia perjudicial? Caps. V y VI: demostración de la existencia de Dios por la causalidad eficiente y final y exposición de su naturaleza. El bien permite deducir el monoteísmo, lo que sirve también de base para demostrar el dualismo universal. La sección que abarca los capítulos VII-X expone en general que la finalidad de las criaturas sobreentiende la existencia concreta del mal. Y un poco más analíticamente. Capítulos VIII y IX: el mundo visible está lleno de elementos contrarios, cuyos modelos pertenecen al mundo trascendente anterior a la creación y Cap. X: la revelación supone un extravío, el que es ajeno a Dios. La parte II, capítulos XI y XII, incluye una polémica muy documentada contra las religiones mencionadas.

8 La fe (o igualmente la intuición espiritual) es esencialmente la experiencia que permite al hombre percibirse como connaturalmente *religado* o relacionado con Dios (*homo religiosus*) o al Espíritu (*homo filosoficus*). En tal sentido la fe es una dimensión ontológica del hombre como *creatura* que se encuentra tanto en la base de toda existencia como de las que realmente son creaciones humanas. Desde una perspectiva religiosa, la fe adopta formas particulares: las diversas religiones del cosmos. Cada religión se reconoce por la particularidad de su doctrina, ritos y ética, en cuya constitución y sedimentación han sido factores fundamentales: una tradición religiosa ancestral, la renovación profunda cumplida en ese plano por el fundador de esa religión y la asimilación que las primeras generaciones han llevado a cabo de ese mensaje espiritual. En el seno de cada religión, además, el creyente dotado predominantemente de capacidad intelectual, afectiva o determinativa, puede encauzar su actividad característica como teólogo, devoto o apóstol, respectivamente; pero todo ello lo realiza sobre un fondo tradicional fijado en los primeros tiempos, que es la base de la creencia religiosa. Cuando la inspiración de un creyente religioso se torna dominante y la calidad de sus medios expresivos se lo permiten, la posibilidad de la renovación teológica, litúrgica o pastoral se hace una realidad, aunque su cristalización se cumple sólo si entra en armonía con otros aspectos religiosos que tienen que ver con la misma organización comunitaria de la que el creyente forma parte (cf. nuestros artículos, "Crisis de la fe y eclipse del lenguaje de la fe", *RB*, 1975,2, pp. 129-138 y "Hermenéutica y tradición" en *Estudios sobre el lenguaje religioso y filosófico*, cap. IV); pero cuando esa actividad se afina espiritualmente, el hombre de fe puede dar un "salto", llegando a ser un "hombre de Dios" y participando de la experiencia mística. En este punto todo puede universalizarse, puesto que el místico (bajo su propio temple) forma parte de la misma experiencia del fundador de religiones. Pues bien, en el tránsito que va de la fe a la experiencia mística, se coloca la reflexión metafísica creadora, respetuosa, aunque ajena a todo dogma; en el que va de la creencia a la fe, la del teólogo creador (que así puede comprender el espíritu del ecumenismo religioso); el teólogo común,

metafísico al problema del mal; concepción que, a nuestro parecer, es fundamental para la comprensión de la doctrina gnóstica.

La expresión "dualismo metafísico" es una *contradictio in terminis* [9]. Y esto es sencillamente así, porque lo Absoluto, objeto de la metafísica, si es posible denominarlo en tal forma, rechaza, ontológicamente, a todo ser que escape de él y, secundariamente, aunque sea nuestra vía de exposición, porque el concepto lógico de absoluto, aleja de sí toda otra idea, que lo transformaría en limitado, finito, determinado y particular, siendo, positivamente, lo Infinito, Ilimitado, Universal y Posibilidad pura de todo cuanto es [10].

sin embargo, sólo fuerza racionalmente a la creencia. Resulta natural, entonces, por lo dicho, que las respuestas del metafísico se orientan hacia la Unidad trascendente, mientras que las del teólogo se afinquen, con preferencia, en la dualidad Dios-hombre (puede verse nuestro artículo "El lenguaje de la mística", en *Escritos de Filosofía,* 1978,1).

[9] La metafísica, como la búsqueda del sentido total, es esencialmente anhelo de unidad y, según este punto de vista, todo dualismo es una metafísica imperfecta; más aún, la negación de la metafísica (cf. S. PÉTREMENT, *o. c.*, p. 90, aunque en otro sentido). "La metafísica es el conocimineto de lo Infinito", conocimiento que es una identificación entre el que conoce y lo conocido y que así supera su dualidad, porque, en este momento, lo que se revela es otra realidad (cf. ASTI VERA, A., "Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo", en *Revista de Filosofía,* Nº 9, Sept. 1960). Pero al enfocar de este modo la metafísica, estamos no sólo valiéndonos de su caracterización como "*trans-fysica*", es decir, el saber que está más allá del "saber natural" (véanse los comentarios de R. GUÉNON en su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, pp. 88 y ss.) en el que asientan los principios ontológicos que permiten la existencia y el orden del universo y al que se subordinan las ciencias, sino que estamos, sobre todo, refiriéndonos al Principio, que por su carácter de verdadero principio es preprincipial, puesto que supera toda limitación posible o concreta. Se echa de ver que a este saber supremo se subordinan todos los demás saberes filosóficos, cuya parcialidad impregna con su universalidad más alta. El equivalente de la metafísica en Occidente (la que se vislumbra en pensadores anteriores a SÓCRATES, como FERÉCIDES DE SIRA, los pitagóricos o HERÁCLITO y se muestra olímpica en PLATÓN y PLOTINO) y coronando también a la ânvîksikî (el rostro teórico de la brahmavidyâ) lo encontramos en la India en el Vedanta, darsana o punto de vista filosófico que tiene por objeto el Fin último o Brahman y que corona a las otras cinco darsanas que tienen también sus equivalentes en las otras ramas del universo filosófico occidental. Puede verse ASTI VERA, A., "La prueba metafísica", en *Cuadernos de filosofía,* 11, 1969, pp. 29-46 y MARTIN-DUBOST, P., *Çankara et le Vedânta,* Paris, 1973, pp. 52 y ss. Para la noción de metafísica véase VASSALLO, A., "Sobre la experiencia metafísica", en VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo* XX, Bs. As., 1965, pp. 303-307.

[10] Cf. las brillantes reflexiones que en torno a la frase de LUCRECIO "*ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti*", hace GUÉNON, R., en "Le démiurge", *Etudes Traditionnelles,* Juin, 1951. Ver también MÉROZ, L., *René*

Hoy día, felizmente, se va abriendo camino la idea de que el gnosticismo ha sido la primera expresión de una teología cristiana sistemáticamente expuesta [11]. Pero nosotros vamos más allá. Sostenemos *que* la doctrina gnóstica se encuentra en su fondo inspirada por una sensibilidad metafísica (en esto los gnósticos, en general, son parientes de las almas profundamente espirituales y místicas de todos los tiempos y lugares y, en particular, por su idoneidad lógica, miembros del misticismo especulativo), *que* llevados por esta inspiración y a causa de su procedencia inmediata, han tratado, ante todo, de interpretar el mensaje de Jesucristo (en esta característica son doblemente consanguíneos con los teólogos ortodoxos o de la gran Iglesia: 1] por ser hermeneutas de la tradición judeocristiana y 2] por su intento de construir un sistema de pensamiento sobre los datos revelados; es decir, en ambos casos se está tratando de elaborar un metalenguaje sobre un objeto determinado, el lenguaje religioso, *lato sensu*, del cristianismo), *que* estimulados por su universalismo metafísico y sus prendas intelectuales, han echado mano de aquellos medios filosóficos ya forjados, que más próximos estaban a su punto de vista, o sea, la filosofía del platonismo y, finalmente, *que* teniendo un origen histórico extraheleno (próximamente cristiano, pero remotamente oriundo de una tendencia mística judía, y por ello doblemente rebeldes al judaísmo oficial), mantienen un esquema de pensamiento fijo que se trasluce constantemente a través de todos los elementos sincréticos (míticos, discursivos y rituales) que su amplio espíritu metafísico les permitía audazmente adoptar.

Pues bien, si en el ámbito de la moral práctica, como más tarde se verá [12], los gnósticos han materializado a través de su conducta

Guénon ou la sagesse initiatique, Paris, 1962, Cap. V. En este sentido la acribia lingüística de PLOTINO, es ejemplar cuando habla de la *Dynamis ton panton*: "¿Qué es en rigor (la primera hipóstasis)? *Posibilidad Universal* y de no existir Ella, no existirían el todo, ni tampoco el Espíritu, que es vida primera y total" (cf. *Enéada* III, 8, 10 *in initio*). Pueden verse asimismo *Enn.* IV, 8, 6; V, 4, 1 y 2; VI, 9, 5 y 6; V, 1, 7; VI, 8, 9 y 20 y V, 3, 15.

11 El mérito de semejantes progresos en la ciencia patrística, se debe fundamentalmente al maestro de la Universidad Gregoriana, ANTONIO ORBE. Los solos títulos de algunos de sus *Estudios valentinianos*, Roma 1955-1966, son elocuentes: "Hacia la primera teología de la procesión del Verbo" (*Est. Val.* I); "En los albores de la exégesis iohannea" (*Est. Val.* II). Ver en particular, más recientemente, *Cristología gnóstica*, Madrid, 1976, t. I, pp. 3-12 y "Los valentinianos y el matrimonio espiritual", en *Gregorianum*, 58/1, 1977, p. 5. Puede verse también HADOT, P., "Gnose-Gnosticisme Chrétien", en *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 7, Paris, 1970, pp. 782-791.

12 Cf. capítulo I, n. 23.

los principios a los que los conducía la radicalidad de sus intuiciones y la profundidad de su rebeldía comunitaria, en el campo teórico de la ética, en un punto fundamental y en aquel por el que ella se asienta en el plano ontológico, o sea, en el problema del mal, también se les imponía, *a fortiori*, ser coherentes sin pactos.

Se adivina, por lo tanto, la solución que estos hombres transidos de trascendencia podían dar a semejante pregunta. Para exponerlo sólo en abstracto. ¿Cuál habría de ser el planteo y la respuesta de estos sabios al problema del mal? Bueno, ante todo el mal se les aparece como un hecho de la experiencia, que está, por necesidad, inserto en la existencia y el medio humano y que, en tanto que ofrece una resistencia para ascender en todos los planos de la realización personal, será el obstáculo más obvio para que un ser se encuentre a sí mismo. Pero, razonablemente también, ese obstáculo que oculta lo que realmente se es y que impide que el Sí-Mismo [13] se revele en la mayor parte de los hombres, ha de ser de naturaleza diferente a esa mismidad y, en última instancia, nada ante ella. Y si esto se deja ver en el plano simplemente humano, mayores razones habrá en el confrontamiento con la luz de lo Absoluto, para que ese mal, oscuridad, ignorancia o materia, se muestre como total insignificancia.

Según lo dicho, entonces, es la experiencia diaria del mal ínsita en la naturaleza de la propia finitud y la percepción de que ella forma parte de una experiencia más amplia (la de nuestra contingencia —subjetivamente inalienable, fatal e insobornable— la que, a su vez, para poderse dar, reclama, en su fondo, la presencia de lo Infinito, que es puro, en sí mismo e inmutable), la intuición cen-

[13] Con la expresión "Sí-Mismo" se designa en todo el trabajo a lo Infinito inmanente y trascendente. La metafísica hindú, hinduismo o brahmanismo, designa a la Realidad suprema bajo dos nombres diferentes, Brahman-Atman, lo Infinito trascendente e inmanente, dos caras de una misma realidad. En la concepción gnóstica, con todo rigor, el *ágnostos theós* o Divinidad suprema correspondería a lo Infinito trascendente, significación que a los efectos salvíficos y cosmológicos se extendería latamente al Pleroma o universo de los Eones. El nous, espíritu o pneuma, sin embargo, se relaciona con lo Infinito inmanente. Así el neologismo "Sí-Mismo" quiere reproducir el sentido de lo divino transpersonal, en cuyo empleo nos ha precedido en lengua castellana A. ASTI VERA. El término, a su vez, justifica teóricamente su empleo en el hecho de que lo divino es lo que carece radicalmente de todo su-puesto. Dice así PLOTINO refiriéndose a su primera hipótesis: "No hay ya, empero, otro ser más que Este (o sea, la primera hipóstasis), para poder estar en él, luego no está en ningún otro ser; por consiguiente, tampoco en ninguna parte. ¿Dónde está, entonces, lo demás? En El" (*Enn.* V, 5, 9 *in fine*). Cf. asimismo las reflexiones de PANIKKAR, R., *El silencio del Dios*, Madrid, 1970, pp. 51 y ss.

tral que sobreentiende el dualismo del gnóstico, el que, porque aspira a lo puro, se reconoce tal en su raíz y, al par, comprende que lo puro y lo impuro no pueden *realmente* convivir.

Sólo la ausencia de espiritualidad y la falta de claridad sobre la naturaleza del espíritu, que es luz, o de otra forma, la ignorancia, pueden dar consistencia a seres y cosas que frente a la Verdad son inexistentes.

Se entiende que por más que el mal (o la materia) sea ónticamente poderoso y que por más que espiritualmente sea reproductor de ideas y de seres, sólo ante lo Infinito en sí adquiere su verdadera dimensión al esfumarse: la de ser nada, ilusión de ojos ilusionados. Aquí radica el móvil último por parte del gnóstico de su rechazo angustioso de este mundo de mentira, de no ser o no Sí-Mismo y la sensación de impotencia para poder abandonarlo utilizando los solos medios que él ofrece. Esta es la actitud más acentuada del iniciado gnóstico, lo que iremos examinando a lo largo de los testimonios que han llegado a nuestras manos, pero para ingresar directamente en esta tarea será necesario, previamente, realizar un estudio más amplio de la esencia del gnosticismo y de sus orígenes.

Capítulo I

DEFINICIÓN DEL GNOSTICISMO

En este primer capítulo hemos de tratar una de las cuestiones fundamentales e ineludibles en toda investigación sobre el pensamiento gnóstico. Se intentará no sólo caracterizar el sentido de esta concepción, sino al mismo tiempo, exponer sus notas definitorias. Pero para lograr este propósito no vemos otro camino de acceso posible que el enfoque fenomenológico del tema en estudio.

Nos explicamos. De hecho, hoy día, los estudiosos del gnosticismo se ocupan de su objeto de estudio utilizando un doble método: a) mediante el examen histórico-crítico y b) por medio del estudio comparado que a través del descubrimiento de analogías, trata de comprender el sentido del fenómeno del que se ocupan.

En el apartado a) debemos incluir a la mayor parte de los investigadores del tema, ya que se trata del campo en el que se realizan las pesquisas tanto de aspectos parciales del gnosticismo (establecimiento y traducción de fuentes, ordenación y sistematización de fragmentos, noticias y testimonios sobre autores o familias gnósticas, indagaciones literarias e históricas acotadas, estudios sobre filiaciones doctrinales, etc.) como, con mayor aspiración, los análisis sistemáticos, o sea, aquellos estudios sobre el gnosticismo que tratan de recuperar su imagen pretérita valiéndose de la observación analítica de sus testimonios y del estudio simultáneo del contexto cultural. No caben dudas de que las etapas más efectivas de la ciencia gnóstica se han cumplido y se cumplen en esta área y que el elenco de los intérpretes que se enrolan en esta línea de trabajo se completa, en casi su totalidad, con los nombres de filólogos, historiadores y patrólogos, que han aportado sucesivas y seguras luces para el

conocimiento más completo del fenómeno gnóstico. Pero la tarea descripta, por más positiva que pueda ser no es todo, en lo que respecta al gnosticismo como en lo tocante a cualquier hecho humano y, por añadidura, religioso. Porque siempre será posible llegar a dominar y a reconstruir un sistema religioso del pasado e incluso a vislumbrar la organización total de sus partes, pero esto que desde una perspectiva epistemológica fáctica, es un hecho necesario, no es suficiente para descubrir el sentido profundo que originó el sistema y su estructura y, entonces, al enfrentar esta realidad, una de dos, o se es injusto con el fenómeno estudiado subestimándolo y considerándolo como un mero subproducto en comparación con otras creaciones humanas autónomas o, al no decidirse sobre su más íntimo significado, el investigador se compromete *ex silentio*, con una tesis que al subrayar con exceso el examen crítico de un aspecto de la historia del hombre, consideraría sus momentos como simples yuxtaposiciones aisladas de las que estuviera ausente la vida organizadora y universal que pone su sello en toda actividad del hombre. Pues bien, este segundo aspecto de mayor exigencia filosófica en el fondo, y como un propósito mejor o peor logrado, es la meta de b), o sea, de analogistas, comparatistas y fenomenólogos. Pero, bien mirado, los dos aspectos descriptos de los estudios gnósticos no se oponen, sino que se complementan, y las disensiones tácitas surgen no tanto de oposiciones irreductibles, cuanto de la transgresión de límites o del desconocimiento de la jerarquía gnoseológica que corresponde a cada dominio. En efecto, en vano tratará el enfoque fenomenológico de dar una respuesta a un problema textual, filológico, literario, histórico o de coherencia doctrinal interna, y correrá siempre el doble riesgo de ocultar una cuestión con su solución ilegítima o de ser víctima de la falacia de extrapolación. Pero la inversa también es válida en este campo. El mero enfoque crítico nunca llegará al móvil último, al modo de experiencia religiosa peculiar propia de los gnósticos, que ha permitido que simultáneamente, según una mirada superficial, convivan lo sublime con lo grotesco, la aspiración a la salvación y la licencia, los intereses doctrinales fijos y el sincretismo, en fin, mil extravagancias aparentes y, no obstante, la perseverancia ideológica, que ya Plotino se encargó de denunciar en el siglo III y que durante siglos temperamentos pacatos y sin imaginación han considerado como una simple urdimbre quimérica (¡Cómo si las palabras de Jesús de Nazareth, las fórmulas del Credo Niceno o una simple expresión matemática fuesen evidentes de por sí, sin apoyos exegéticos inconscientes o expresos!).

De acuerdo con lo dicho, nos parece que el método más com-

pleto para abordar una definición del gnosticismo es el fenomenológico. En efecto, en este procedimiento hay dos momentos fundamentales: el de la reducción eidética o *epoché* y el de la intuición eidética. La primera etapa es la que permite que el fenómeno se dé en su pureza fáctica, es decir, que nada ajeno al hecho mismo lo oculte. Y la segunda fase, es la que permite que el fenómeno realice su función natural propia, o sea, la de mostrarse o revelar lo que es. Pero lo expresado así, sencillamente presentado y siempre repetido, no deja de ser una abstracción estéril y desde tal punto de vista poco puede ayudar para formar a un investigador o a un fenomenólogo de la Gnosis. ¿Cómo es posible, por lo tanto, que la reducción eidética se lleve a cabo y que el fenómeno en sí se muestre al espíritu inquisitivo? Pues simplemente en la forma como siempre lo ha hecho la mejor ciencia histórica para rescatar un hecho del pasado. Valiéndose de todos los auxiliares paleográficos, filológicos, literarios, geográficos, de historia local y de las ideas, etc. y procurando que cada una de esas disciplinas cumpla metodológicamente su función propia, o sea, como instrumento y no como solución, lo que, además, sólo puede ser garantizado por el buen oficio y la actitud respetuosa hacia el dato que reviste el investigador. Tal y no otro, en palabras llanas, es el momento de la puesta entre paréntesis que consiste en un proceso reductor de las capas superficiales y convencionales que ocultan al hecho y no en un bonito acto de prestidigitación que permitiría, de buenas a primeras, encontrarnos con el objeto en sí tal como se dio hace siglos. Diferente, sin embargo, sería el caso de un hecho contemporáneo al investigador y con él, también sin duda, la puesta entre paréntesis, como fundamental eliminación de prejuicios, podría ser menos laboriosa. Tal, sin embargo, no es el ejemplo del gnosticismo. Pero sigamos nuestro razonamiento primero. Naturalmente, no se puede sentir un sujeto respetuoso del testimonio y así hostil a los preconceptos, si connaturalmente no ama la verdad o, más sencillamente, si no se encuentra motivado por un puro deseo inquisitivo. Y aquí, a hurtadillas, se nos ha ido deslizando, imbricado en el momento de la reducción, el de la comprensión ideal, porque tampoco es posible que se trate de descubrir con sinceridad el contenido de un dato, sin que se participe de su verdad, sin que ese deseo de su descubrimiento no ponga en evidencia una corriente de conocimiento que atraviesa al sujeto y al objeto que se quiere conocer y que, por ello, consecuentemente, se le manifiesta desde él y no desde sí. Con lo dicho, pues, tenemos reunidos todos los elementos para que la visión del *eidos*, del significado constitutivo del dato, se revele. Y como el

desarrollo descripto tiene que ver con la realidad concreta de las cosas y no con elucubraciones vanas, se da el caso de que en los investigadores auténticos en la medida en que se progresa en la *epoché*, va aumentando la "simpatía" hacia el objeto término de estudio y, para ratificación de lo dicho, que los juicios de naturaleza "fenomenológica" vayan poblando la obra que el indagador realiza, *malgrè lui*, en el transcurso de los años. De este modo podríamos decir en lenguaje habitual que el modelo del estudioso del gnosticismo, como de cualquier otro fenómeno religioso, está constituido por la conjunción armónica en un mismo sujeto del oficio (o sea, una buena formación en las disciplinas histórico-críticas de su competencia) con una sensibilidad despierta hacia el tema de estudio elegido. Aunque lo descripto no sea una realidad de todos los días es, al menos, el ideal hacia el que los estudiosos de la Gnosis aspiran y deben aspirar [1].

Vamos a intentar, por lo tanto, hablar sobre el fenómeno gnóstico en sí, pero para irnos familiarizando con él, esbozaremos un primer acercamiento terminológico que aunque movido por las más amplias intenciones, no ha ido, en realidad, más allá del plano de la simple convención.

Al término del Coloquio de Mesina (1966), un grupo de ilustres y experimentados especialistas en Gnosis (G. Widengren, U. Bianchi, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe, M. Simon y H. I. Marrou) fueron encargados de proponer con exactitud el significado correspondiente a las palabras "gnosis", "gnosticismo", "pregnosticismo" "protognosticismo" y "gnóstico", el que se pudiera generalizar como científicamente válido y aceptable como consenso del Congreso. Aunque las caracterizaciones logradas no fueron totalmente aceptadas por todos los asistentes [2], se llegó a estos resultados que en parte parafraseamos:

[1] El punto de vista aquí sustentado que sigue las grandes líneas de la fenomenología de la religión (cf. VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son esssence et ses manifestations*, Paris, 1955, pp. 654 y ss.; BLEEKER, C. J., "The Phenomenological Method", en *The Sacred Bridge*, pp. 1 y ss. y últimamente WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, pp. 1 y ss.), ha sido el aplicado en general por JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934-1954 o *The Gnostic Religion*, pp. 31 y ss.; PUECH, H.-CH., "Phénoménologie de la Gnose" en *l'Annuaire du Collège de France*, resumé des cours de 1953-1954; 1954-1955 y 1955-1956, pp. 163-172; 191-199 y 169-183; QUISPEL, G., *Gnosis als Weltreligion*, pp. 35-40.

[2] Cf. BIANCHI, U., (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. XX-XXXI e igualmente, BIANCHI, U., en *Numen*, Vol. XIII, 2, 1966, pp. 151-160. En torno a esta problemática deben tenerse en cuenta algunas respuestas dignas de

a) Por "gnosis" debe entenderse todo "conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite".

b) El "gnosticismo", por el contrario, envuelve en su estructura verbal la idea de sistema y debe emplearse el término para los conjuntos doctrinales que florecieron hacia los siglos II d. de C. y siguientes, y que ya los heresiólogos comprendieron en tal sentido. El gnosticismo, por consiguiente, abarca una serie coherente de elementos: la presencia de la chispa divina en el hombre, su procedencia del reino divino, su caída en el mundo, al que rige la fatalidad y la ley del nacimiento y de la muerte, y la necesidad de ser despertada por su contraparte divina, para poderse reintegrar en su estado primitivo. Esta concepción de la "degradación" de lo divino se basa en la idea ontológica de la debilitación del ámbito de lo divino, una vez que la periferia de su esfera entra en crisis, lo que indirectamente le permite producir el mundo y al que tampoco puede descuidar totalmente, puesto que debe recuperar al pneuma (perspectiva dualista sobre un fondo monista, que se expresa dialécticamente por el doble camino de la degradación y de la reintegración). Sólo las doctrinas gnósticas que incluyan los fundamentos ontológicos, teológicos y antropológicos dichos, forman parte del gnosticismo. Y esta connaturalidad de la partícula pneumática con lo divino hace que la gnosis del gnosticismo sobreentienda: la identidad del cognoscente, de lo conocido y del medio del conocimiento, es decir, la gnosis, que como facultad superior implícita debe ser actualizada. Esta gnosis es una revelación-tradición. Debe tenerse en cuenta la existencia en esta designación de formas de pensamiento contemporáneas a los grandes sistemas gnósticos cristianos y que presentan ciertas similitudes con la doctrina y escuelas del gnosticismo: el hermetismo, ciertos neoplatónicos, etc., que también deben ser examinadas y clasificadas.

c) El pensamiento "pregnóstico" es aquel que presenta caracteres que pueden ser identificados exteriormente con los sistemas

atención, como las de PÉTREMENT, S., "Le Colloque de Messine et le problème du Gnosticisme" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72, 1967, pp. 344-373; RUDOLPH, K., "Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus", en *Gnosis und Gnostizismus*, pp. 768-797 (el artículo publicado primeramente en la revista *Kairós* es de 1967); DRIJVERS, H. J. W., "The Origins of Gnosticism as a religious and historical Problem", en *Nederland Theologisch Tijdschrift*, 22, 1967/68, pp. 321-351 y FABIAN, J., "An African Gnosis for a Reconsideration of an authoritative Definition", en *History of Religions*, Vol. IX, 1, August 1969, pp. 42-58.

gnósticos, pero estando esos rasgos integrados en una concepción *in globo* ajena al gnosticismo. Pensamiento que no es y es gnóstico y esta dualidad la expresa claramente el vocablo "pre-gnóstico".

d) Lo "protognóstico" tendría como término de denotación a todo sistema gnóstico incipiente o germinal, vale decir, a movimientos espirituales que están dirigidos por una actitud similar a la que impregna a los sistemas gnósticos consagrados. Como las investigaciones realizadas hasta el presente no han dado los resultados prácticos de las del apartado anterior, ni mucho menos han tratado de hallar el posible nexo entre esta presencia de manifestaciones gnósticas en niveles más profundos, desviaremos, aunque sólo por el momento, nuestra atención de tan rico venero de sugerencias, descartando, provisoriamente, el término "protognóstico".

e) El adjetivo "gnóstico" puede aplicarse tanto a concepciones que se vinculan a la gnosis como al gnosticismo. En realidad, *stricto sensu*, su significación tiene mayor parentesco con gnosis que con gnosticismo, pues, como veremos, éste contiene a aquélla como su aspecto fundamental, y aquél lo que hace es determinarla en movimientos históricos que encierran ciertos caracteres fijos. La ambigüedad del término, por consiguiente, es intransferible y sólo el contexto literario puede facilitar su significado exacto [3].

f) Queda finalmente por tratar el término "gnostizante". Éste se encuentra bastante próximo por su significación a pregnóstico, ya que el vocablo hace referencia a rasgos que poseen analogía con el gnosticismo, pero integrados en un sistema no gnóstico. Preferimos usar el adjetivo "pregnóstico" para aquellos casos que se presentan como anteriores a los grandes sistemas del siglo II y siguientes, y "gnostizante" para los contemporáneos y posteriores.

Establecidas estas aclaraciones semánticas, pasemos a definir el gnosticismo.

El gnosticismo es una concepción religiosa profunda. O de otra manera, un modo de comprensión de la relación hombre-Dios de tendencia mística y de enfoque metafísico, que se manifiesta a través de una doctrina, de una ética y de ritos propios, como toda religión, pero que debido a su propia orientación místico-especulativa de tendencia ultrarreligiosa, subraya la nota doctrinal (con total coherencia en el uso simultáneo que hace del discurso teológico y del mito), lo que también, desde el punto de vista del lenguaje religioso

[3] Nos separamos aquí de *O.d.G.* p. XXII, n. 2 en la aclaración incidental.

lato sensu, va en detrimento del hincapié que pudiera poner sobre sus aspectos ético y ritual[4].

Desde la época de los primeros heresiólogos y completando una tendencia ya visible en las más antiguas escrituras canónicas[5], el gnosticismo fue considerado como una herejía surgida en el seno del cristianismo y motivada por una secularización profunda al contacto con elementos griegos del pensamiento propiamente religioso de aquellas primeras comunidades. Con Harnack esta consideración se estabilizó y ella se encuentra contenida en su célebre definición del gnosticismo como la "aguda helenización del cristianismo", e incluso hasta nuestros días el fenómeno gnóstico se sigue considerando como un tema perteneciente a la historia de la Iglesia[6].

La *Religionsgeschichtliche Schule*, por una parte, y sobre todo la fenomenología de la religión, han hecho ver con claridad que el fenómeno gnóstico en sí mismo, escapa de los estrechos límites del cristianismo de modo que sea posible definirlo correctamente por relación con éste.

La Escuela de la Historia de las Religiones con Bousset a su cabeza, ha tratado de presentar al gnosticismo como una más entre las religiones del mundo y si sus diferentes conclusiones sobre los orígenes gnósticos no han sido siempre satisfactorios, le corresponde el mérito indiscutible de haber abierto al fenómeno gnóstico movimientos religiosos como el maniqueísmo y el mandeísmo, y haber colaborado activamente en una caracterización del gnosticismo sobre bases tipológicas que, si bien como residuo comparatista no calan profundamente en la esencia religiosa, han permitido superar la perjudicial concepción para la comprensión del fenómeno que tratamos, de los Padres de la Iglesia del siglo II y siguientes y ha

[4] Los aspectos culturales y sociológicos del gnosticismo han sido poco estudiados hasta el presente, no obstante los testimonios que reflejan el primer punto se conservan. Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* I, 12, 4 y ss. (HARVEY I, pp. 114 y ss.), en torno al valentiniano MARCOS; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Theodoto* del 76 al 86 (en el extracto 78 el bautismo y la gnosis van unidos, como puede comprobarse más adelante) y los elementos esparcidos en el *Libro de Jeú* y la *Pistis Sofía*. Puede verse BUONAIUTI, E., "Symbols and Rites in the Religions Life of Certain Monastic Orders", en *The Mystic Vision*, esp. pp. 199-209; SEGELBERG, E., "The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System", en *Numen*, 7, 1960, pp. 189 y ss.; MÉNARD, J. E., *L'Evangile selon Philippe*, pp. 47-50 y ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, II, pp. 186 y ss.

[5] Cf. GARCÍA BAZÁN, F., "Sobre háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos", en *Revista Bíblica*, 1, 1977, pp. 29-35.

[6] Cf. brevemente PÉTREMENT, S., *l.c.*, pp. 348-349.

ayudado en la búsqueda de fenómenos análogos en latitudes espirituales que hubiera sido imposible abordar desde la limitada visión heresiológica [7].

Los fenomenólogos, por su parte, han actuado en forma disímil y desparejamente valiosa, pero, eso sí, han sido ellos los propulsores fundamentales de una concepción autónoma y auténtica del gnosticismo y, con ello, han hecho posible la rica floración de investigaciones en la historia religiosa del gnosticismo a la que desde treinta años atrás asistimos, enriquecida hoy afortunadamente, por los descubrimientos de Nag-Hammadi, Turfán y Qumrân y por la atención cada día mayor que se presta al pensamiento tradicional de Oriente.

Los testimonios gnósticos poseídos hasta el presente, se extienden a épocas y lugares diferentes [8]. Y lo que para muchos autores

[7] Cf. la síntesis de WIDENGREN, G., "Les Origines du Gnosticisme et l'Histoire des Religions", en *O.d.C.*, pp. 29 y ss. y las exposiciones y críticas de COLPE, C., *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, 1961.

[8] Señalamos aquí las fuentes para el estudio del gnosticismo cristiano. Las fuentes maniqueas y mandeas se indican en el capítulo correspondiente:

a) Principales testimonios indirectos. JUSTINO DE ROMA (c. 150-165 d. de JC, ver QUASTEN, *Patrología*, t. I, pp. 190 y ss.), *I Apología*, 26, 1-8; 56,2; 58,1-3; *Diálogo con Trifón*, 35,6. Estas noticias, muy breves, tienen, sin embargo, una base más amplia, aunque perdida: "Por lo demás (dice Justino), nosotros mismos hemos compuesto *una obra* contra todas las herejías hasta el presente habidas, la que, si queréis leerla, pondremos en vuestras manos" (*I Apol.* 26,8, RUIZ BUENO, p. 210). IRENEO DE LYON (c. 180) (ver QUASTEN, *o. c.*, pp. 276 y ss), quien ha utilizado el *syntagma* de JUSTINO, ha conocido a los valentinianos en la Galia, asimismo algunas de sus obras y, probablemente, el *Apócrifo de Juan*. Su *Adversus Haereses* ("Los cinco libros de la refutación y destrucción de la falsa gnosis", posible título de EUSEBIO DE CESAREA) es una obra importantísima para la historia del gnosticismo, especialmente, en lo expositivo del libro I. Los restantes libros son igualmente imprescindibles para conocer las doctrinas combatidas por el santo cristiano. HIPÓLITO DE ROMA (c. 230) (QUASTEN, pp. 453 y ss.), ha seguido en algunas síntesis a IRENEO, pero también ha manejado documentos gnósticos o sobre el gnosticismo, de los que ha extraído o parafraseado noticias a menudo de calidad superior a las facilitadas por los resúmenes del Obispo de Lyon sobre familias gnósticas no valentinianas. Sus testimonios están reunidos en el *Elenchos* (antiguamente denominado *Philosophumena* y atribuido a ORÍGENES, su nombre completo es "Refutación contra todas las herejías"), especialmente los libros V a IX. Antes había escrito también un *syntagma*. EPIFANIO DE CHIPRE (c. 355) (QUASTEN, T. II, pp. 401 y ss.), ha copiado a IRENEO, ha conocido con probabilidad el *Syntagma* de HIPÓLITO y tuvo conocimiento directo de algunas familias de gnósticos egipcios de cuyas organizaciones tomó parte (cf. KING, C. W., *The Gnostics and their Remains*, Londres 1887, p. 409, donde se rechaza esta afirmación). En su *Panarion* ("Botiquín", es decir, antídoto contra las herejías), expone ochenta herejías. La obra se compone de tres libros. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (c. 190) y

viene a significar un inconveniente, resulta para nosotros ventajoso, ya que cualquiera haya sido el medio de su nacimiento y existencia, el testimonio gnóstico nos expresa siempre la misma realidad: una

ORÍGENES (c. 220) han conservado, asimismo, noticias valiosas en las *Stromateis* y los *Extractos de Theodoto*, el primero, y en el *Comentario sobre san Juan* (Fragmentos de Heracleón), *Sobre los Principios, Contra Celso*, y otras citas menores en otras obras, el segundo. El gran historiador de la Iglesia de la Antigüedad, EUSEBIO DE CESAREA, (c. 290) nos da algunas noticias exclusivas en su *Historia Eclesiástica* y autores como TERTULIANO, junto con lo mucho cosechado de otros escritores registra algo inédito en *Contra los valentinianos, Contra Hermógenes*, etc. THEODORETO DE CIRENE ("Compendio de los mitos de los herejes"), FILASTRIO ("El libro de las diversas herejías") y el PSEUDO TERTULIANO (*Liber de Praescriptionibus*, Caps. 46-53) acopian y sintetizan sólo materiales previos. Entre los *Escritos apócrifos del Nuevo Testamento* se encuentran asimismo testimonios del gnosticismo, particularmente en los Hechos de Tomás, de Andrés, de Pedro y de Juan. Los textos fundamentales del gnosticismo cristiano según las fuentes heresiológicas se encuentran cómodamente reunidos por VOELKER, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, y hay traducciones en lenguas modernas de diverso valor en las antologías de GRANT, R. M., SIMONETTI, M. y FOERSTER, W. con colaboradores (ésta última la más amplia, puesto que incluye también varios textos gnósticos de Nag-Hammadi y fuentes mandeas), que han superado a las más antiguas de SCHULTZ, W. y LEISEGANG, H. Nosotros hacemos también nuestro aporte al final del volumen.

b) Testimonios directos. En el siglo XIX se encuentran ya disponibles los siguientes textos: el *Códice de Askew*, que contiene cinco libros en sahídico (dialecto copto tebano), dos libros de *Pistis Sofía*, otros dos libros que se colocan bajo el título de una *Parte de los libros del Salvador* y un texto carente de nombre, que es un diálogo entre Jesús y sus discípulos. El *Códice de Bruce*, también en lengua copta, próximo al anterior y que se compone de dos partes el *Gran tratado según el misterio* o *Libro de Jeú*, que como los escritos del *Codex Askewianus* revelan haber sido escritos en el siglo V de nuestra era y un tratado sin título, de escritura diferente, que muestra ser del siglo IV. Tras sucesivas correcciones del texto copto y traducciones parciales de AMÉLINEAU, SCHMIDT, C. y HORNER, G., al francés, alemán e inglés, hoy día se manejan estas versiones críticas parciales: SCHMIDT, C., *Koptisch-Gnostische Schriften*, Band. I, 3ª edición, a cargo de TILL, W., 1963 (contiene, *Pistis Sofía, Los dos libros de Jeú* y el *Tratado sin nombre del Codex Brucianus*, éste último fue también editado, traducido y comentado por BAYNES, CH., *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, 1933). Más importante todavía resultó en 1896 la compra por parte del Museo de Berlín del *Codex Berolinensis* (el 8502), códice de papiro del siglo V. En él se encuentran tres escritos del gnosticismo cristiano: *El Evangelio de María*, el *Libro secreto de Juan* y la *Sofía de Jesucristo*. Contiene también unos *Hechos de Pedro* que no son gnósticos C. SCHMIDT en *Philotesia Paul Kleinert*, Berlin, 1907, pp. 315-336, ya señalaba que el *Apócrifo de Juan* fue la fuente que IRENEO utilizó al describir el sistema de los ofitas-sethianos y que el comienzo de la descripción de los barbelognósticos también encuadra en la misma fuente. Por inconvenientes diversos estas obras no fueron publicadas antes de 1955 (cf. TILL, W., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papirus Berolinensis 8502*, Berlin,

total aprehensión de lo que es, en la que se comprende la existencia. Y en esta comprensión intervienen dos elementos: 1º la gnosis y 2º la expresión o relato que esta gnosis da de sí.

1955). El siglo XX ha sido generoso en hallazgos de escritos gnósticos en tierras de Egipto. En Nag-Hammadi, en el Alto Egipto, se encontró una jarra conteniendo trece códices con cubiertas de cuero, que sumaban en total cincuenta y tres escritos, entre tratados gnósticos conocidos, nuevos y otra literatura (1153 páginas, sobre 1257 páginas originales). Estos son los títulos de los escritos según la clasificación internacionalmente convenida: CÓDICE I: 1º *El apócrifo de Santiago*, 2º *El evangelio de la verdad*, 3º *El tratado sobre la resurrección*, 4º *El tratado tripartito* y 5º *La oración del Apóstol Pablo*; CÓDICE II: 1º *El apócrifo de Juan*, 2º *El evangelio de Tomás*, 3º *El evangelio de Felipe*, 4º *La esencia de los arcontes*, 5º *Sobre el origen del mundo*, 6º *La exégesis del alma* y 7º *El libro de Tomás el Atleta*; CÓDICE III: 1º *El apócrifo de Juan*, 2º *El evangelio de los egipcios*, 3º *Eugnostos el bienaventurado*, 4º *La Sofía de Jesucristo* y 5º *El diálogo del Salvador*; CÓDICE IV: 1º *El apócrifo de Juan* y 2º *El Evangelio de los egipcios*; CÓDICE V: 1º *Eugnostos el bienaventurado*, 2º *El apocalipsis de Pablo*, 3º *El primer apocalipsis de Santiago*, 4º *El segundo apocalipsis de Santiago* y 5º *El apocalipsis de Adán*; CÓDICE VI: 1º *Los hechos de Pedro y de los doce apóstoles*, 2º *El trueno: el Nous perfecto*, 3º *La doctrina autorizada*, 4º *El concepto de nuestra gran Potencia*, 5º PLATÓN, *República* 588 b-589 b, 6º *La disertación sobre el octavo y el noveno*, 7º *La oración de acción de gracias* y 8º *El apocalipsis de Asclepios*; CÓDICE VII: 1º *La paráfrasis de Shem*, 2º *El segundo tratado del gran Seth*, 3º *El apocalipsis de Pedro*, 4º *La doctrina de Silvanos* y 5º *Las tres estelas de Seth*; CÓDICE VIII: 1º *Zostrianos* y 2º *La carta de Pedro a Felipe*; CÓDICE IX: 1º *Melquisedec*, 2º *El pensamiento de Norea* y 3º *El testimonio de la verdad*; CÓDICE X: 1º *Marsanes* y 2º *Sobre las consonantes y vocales*; CÓDICE XI: 1º *La interpretación del conocimiento*, 2º *Una exposición valentiniana*, 3º *Alógenes* y 4º *Hypsifrone*; CÓDICE XII: 1º *Las sentencias de Sexto*, 2º *El evangelio de la verdad* y 3º *Fragmentos*; CÓDICE XIII: 1º *La Protennoia trimórfica* y 2º *Sobre el origen del mundo*. La edición crítica de estos escritos está, en realidad, muy retrasada, si se tiene en cuenta que su descubrimiento data de mediados de la década del 40. Los factores políticos y otras vicisitudes han sido los elementos coadyuvantes para producir esta demora. Sin embargo, desde 1970 un acuerdo entre la UNESCO y el gobierno egipcio, ha designado un Comité Internacional para los códices de Nag-Hammadi y el resultado positivo se ha visto enseguida, ya que la Ed. E. J. Brill de Leiden (Holanda) va editando los facsímiles de los códices (ya han aparecido los códices VI y VII, 1972; XI, XII y XIII, 1973; II, 1974 y V, 1975 y están en preparación los VIII, IX y X) y va publicando sucesivos *Nag-Hammadi Studies*. En el momento las ediciones y traducciones críticas de los textos de Nag-Hammadi se van realizando en tres sectores diferentes, en los que, por decir, predominan la lengua francesa, alemana o inglesa. Las publicaciones se muestran distribuidas así: el Códice I y parte del II está bajo la influencia de PUECH, H.-CH. y QUISPEL, G. y sus colaboradores próximos. Han publicado ya por entero el denominado *Codex Jung* (Códice I) con los facsímiles del texto copto, su transcripción, una traducción trilingüe y notas e introducción en francés: *Evangelium Veritatis* (con su suplemento), 1956 y 1961; *De Resurrectione*, 1963; *Epistula Jacobi Apocrypha*, 1968; Tractatus

LA GNOSIS

El creyente gnóstico es el que posee la gnosis. Y la gnosis es un conocimiento. Pero este conocimiento escapa a los normales análisis racionalistas. El correlato de este conocimiento es el Sí-Mismo: la intimidad infinita o espiritual de la persona, que es lo verdadero

Tripartitus, Vol. I, 1973 y *Tractatus Tripartitus*, Vol. II, 1975 (de estos tratados, salvo el último, hay otras traducciones al francés, inglés, alemán e italiano, como podrá cotejarse en la bibliografía final). Del Códice II hay una edición y traducción trilingüe del *Evangelium Thomae*, 1959, aunque la edición crítica final sigue en preparación (hay también versiones en latín, francés, inglés, alemán e italiano). En el área francesa MÉNARD y TARDIEU han traducido y comentado II, 3, 4 y 5 igualmente. La mayor parte de las ediciones críticas del Códice II, así como del V, VI y parte del VII, como antes de las tres versiones del *Apócrifo de Juan*, tienen que ver con los alemanes KRAUSE, M., BOEHLIG, A., TILL y colaboradores: cf. *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, 1962 (KRAUSE, M. und LABIB, P.); BOEHLIG, A. und LABIB, P., *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag-Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, 1963; KRAUSE, M. und LABIB, P., *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, 1971. KRAUSE, M., und. GIRGIS, V., en ALTHEIM F.-STIEHL, R. (Ed.), *Christentum am Roten Meer II*, 1973; e individualmente: TILL, W. C., *Das Evangelium nach Philippos*, 1963; BULLARD, R. A., *The Hypostasis of the Archons*, 1970 y A. BOEHLIG-P. LABIB, *Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*, 1962 (hay otras versiones solas incluyendo también *Eugnostos el bienaventurado* en FOERSTER, W., *et alii, Gnosis* II). KASSER, R. y TARDIEU, M., siguen traduciendo otros textos de este conjunto como puede comprobarse en la bibliografía de fuentes que cierra el libro. Finalmente hemos de decir que el Institute for Antiquity and Christianity que dirige ROBINSON, J. M., en Claremont (California), prepara la edición y traducción total en inglés de la biblioteca de Nag-Hammadi. Hasta ahora ha aparecido sólo *The Gospel of the Egyptians*, obra de BOEHLIG, A., WISSE, F. y LABIB, P., aunque PEEL, M. L., publicó en 1969 una valiosa traducción del *De Resurrectione* y el trabajo sobre textos de los Códices VII, VIII y XI se encuentra muy adelantado, según lo dan a entender algunos artículos preliminares ya publicados. Cf. PUECH, H.-CH., "Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte", en *Studies in Honour of Walter E. Crum*, Boston, 1950, pp. 91-154; *idem*, "The Jung Codex and the other gnostic documents from Nag-Hammadi", en CROSS, F. L., (ed.), *The Jung Codex*, London, 1955, pp. 13-34; *idem*, "*Découvert d'une bibliothèque gnostique en* Haute-Egypte", en *Encyclopédie Française*, T. XIX, Paris, 1957, 19.42-4.13 y, finalmente, "Gnostic Gospels and related Documents", en Hennecke (Ed.), *New Testament Apocrypha*, I, pp. 231 y ss.; DORESSE, J., "Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée", en *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, pp. 255-263 e idem, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, 1958, pp 74 y ss.; QUISPEL, G., *Gnosis als Weltreligion*, pp. 15-30 y "The Jung Codex and its Significance", en The Jung Codex, pp. 37 y ss.; KRAUSE, M., "Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte" en *O.d.G.*, pp. 61-88; FARINA, R., en *Salesianum*, 3, 1970, pp. 425-454; ROBINSON, J. M.,

y simple. Se conoce al Sí-Mismo como objeto de conocimiento, pero el Sí-Mismo sólo es cognoscible por él mismo; el Sí-Mismo, por lo tanto, se autoconoce en la gnosis, es sujeto y objeto de conocimiento, porque es una misma cosa lo que conoce y lo conocido, conocer y conocerse. Pero aclaremos, no es que el hombre sea el Sí-Mismo, o que lo más aparente de lo que se suele llamar el hombre, la unidad psicofísica, sea el Sí-Mismo, sino que éste, según tales sentidos, es algo totalmente diferente del hombre. Tampoco es correcta la declaración inversa, a saber, que el Sí-Mismo sea el hombre y que, por lo tanto, al conocerse el Sí-Mismo sea el hombre el que se conoce a sí mismo. No, el Sí-Mismo se conoce a sí y esta autognosis es la gnosis. El hombre, lo repetimos, como lo enfocan las ciencias y como lo tiende a idealizar la antropología ingenua del creyente común, puede ser que se experimente y que se conozca, hasta ignoramos qué entresijos humanos, pero este conocimiento, bien lo llamemos de su yo, de su intimidad o de su individualidad, es un conocimiento que tendrá que ver todo lo que se quiera con los más finos análisis de los instrumentos sensoriales, psicológicos, racionales o de la imaginación reproductora, pero que nada tiene que ver con el conocimiento gnóstico. Y porque la gnosis tiene este carácter peculiar que hemos señalado, se dice que es revelación y no conocimiento, o que es conocimiento revelado. Efectivamente, no existe posibilidad humana de aceptación, afectividad o cognoscibilidad que pueda alcanzar la gnosis. El autoconocimiento del Sí-Mismo es extra y suprahumano. Es un conocimiento supraconsciente que depende de sí, que nada tiene que ver con lo humano, que pertenece a otra esfera de ser. El hiato que existe entre el Sí-Mismo y el hombre es infranqueable y por eso el pneuma se re-conoce y este reconocerse es un acto autónomo para el que la razón, el sentimiento o la voluntad como facultades psíquicas, resultan ineficaces. Ahora bien, tampoco es idéntico este conocimiento revelado a la fe, aunque ésta se mueva en el ámbito espiritual; y lo será menos cuando la experiencia de fe, fenómeno común en nuestros días y antes, tiende a confundirse con la creencia y con el mismo lenguaje religioso que ha generado. Pero ambas experiencias, aunque diversas y jerárqui-

"The Coptic Gnostic Library Today", *New Test. Studies*, 14, 1968, pp. 356-401 e *ib.* 16, 1970, pp. 185-190, "The Coptic Gnostic Library", idem, *The Nag Hammadi Codices*, Claremont, 1974. El lector podrá orientarse útilmente manejando el trabajo de SCHOLAR, D. M., *Nag Hammadi Bibliography* 1948-1969, Leiden, 1971 y siguiendo el suplemento bibliográfico: "Bibliographia gnostica" que sigue publicando el mismo autor anualmente en el tomo de otoño de *Novum Testamentum*.

mente diferentes, pueden aproximarse, si se tiene en cuenta que la fe es obra de la gracia y que ésta posee una autonomía propia que depende sólo de lo sobrenatural [9]. Y si la revelación gnóstica se basa en la autognosis, hemos de afirmar también que su forma de conocimiento ha de ser inmediata, directa o intuitiva, ajena, por lo tanto, a la menguada forma racional deductiva y mucho más a la experiencia y ensamble de datos sensoriales. Y en este mismo

[9] En el *De Res.* el conocimiento salvador es a menudo llamado *pistis/pistéuein* y así, incluso, se distingue de *peithein* (ver 44,9; 46,3-24). El *Apócrifo de Santiago* está en la misma línea (ver 1,26-28; 6,2-3; 8,12 y 26-27; 9,18-19 y 27; 13,31-39; 14,8-19; 16,2-4 y 14-19). Igualmente se habla en Heracleón de la fe de los pneumáticos, fragmentos 17,32 y 33 (SIMONETTI, pp. 148, 157 y 158), puede verse SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, pp. 497-498. La distinción de IRENEO, sin embargo, en *Adv. Haer.* 1,6,2 (HARVEY I, pp. 53-54) entre la fe de los psíquicos y el conocimiento perfecto de los pneumáticos es tajante. Esto, por otra parte, no indica más que una progresiva separación entre cristianos gnósticos y de la gran Iglesia basada, probablemente, sobre una limitación del significado de "gnosis" a la que ya pudo dar pábulo *II Cor* 11,6. En efecto, la ambigüedad de sentidos se mantuvo durante muchos años. Cf. *I Tes* 4,5; Col. 1,9-10 y 2,2-3; *Ef.* 3,19 (que no contiene ninguna aclaración, ver más adelante el Cap. IV) y *I Jn* 3,1 y 4,7. En muchos textos de la antigüedad cristiana tampoco existe tal oposición. Cf. *Carta de Bernabé* I,5 (RUIZ BUENO, p. 772) y *Evangelio de Matías* 2 (DE SANTOS OTERO, p. 59), (cf. PEEL, M. LEE, p. 77). Pero además las mismas o parecidas conclusiones pueden extraerse de *Didaché* IX, 3 y X,2 (RUIZ BUENO, pp. 86 y 87); *I de Clemente* XII,8; XXI,2-4; XXII,1; XXXII,4; XXXV,2-5; XXXVI,2; XLI,4; LVIII,2 y LIX,2 (RUIZ BUENO, pp. 188, 199, 206, 207, 209-211, 215, 231 y 232); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Efesios*, XVII,2 (RUIZ BUENO, p. 457) y *Epístola a Diogneto* VIII,6, IX,6 y X (RUIZ BUENO, pp. 854-857). Sin embargo, en IRENEO DE LYON y CLEMENTE DE ALEJANDRIA hay ya una clara oposición entre la fe y la gnosis la que encarna en una expresión como la de "falsa gnosis" y que ya tiene sus factores de circunscripción en *Epístola de Judas* 3; I Tim 1,3-4 y 6,20 y *II Tim* 2,18 (para la opinión de los dos autores últimamente citados sobre el tema, véase OCHAGAVIA, *Visibile Patris Filius*, Roma, 1964, pp. 179 y ss. —para muchos de estos elementos en Padres anteriores cf. las pp. 152 y ss.— y DANIÉLOU, J., "La tradition selon Clément d'Alexandrie", en *Conferenze Patristiche II*, Roma, 1972, pp. 5 y ss. Para las nociones de fe/gnosis en CLEMENTE ver, CAMELOT, TH., *Foi et Gnose*, Paris, 1945, Int. y Cap. I.). Desde el punto de vista fenomenológico el proceso que ha conducido desde una experiencia religioso-metafísica legítima, como es la de la gnosis, a su condenación como "falsa gnosis" ha sido el siguiente: 1º reducción de una experiencia religiosa (que es móvil de doctrina) a una doctrina (esto ha ido acompañado entre los miembros de la gran Iglesia por una reducción paralela de la fe en creencia o sea "norma de fe"); 2º oposición, por consiguiente, entre ambas perspectivas doctrinales; 3º nueva reducción de la gnosis, ahora como mera doctrina, a producto racional, luego gnosis = razón (radica aquí el error fundamental de la interpretación de HARNACK); 4º la "falsa gnosis", de este modo, es error de hombres, no de origen divino y no puede haber más que una "doctrina verdadera", la inspirada en la fe (= creencia o norma de la fe).

plano gnoseológico, si la razón se muestra especialmente fructífera en el ámbito judicativo y demostrativo y si también colabora con los sentido en la esfera de los hechos y si ni la razón ni la experiencia sensorial, pueden dar cuenta de la autognosis, lo mismo que el razonamiento es deductivo y la experiencia sensible es sensitiva, la intuición será espiritual y su órgano correspondiente será el nous, en un sentido gnoseológico, pero si atendemos más a su perspectiva ontológica lo llamaremos pneuma, espíritu, lo divino en el hombre, y en su más pleno sentido, Sí-Mismo, como la única verdadera existencia, ante cuya transparencia lo que llamamos hombre, obra de un inmitigado instinto antimetafísico, es pura sombra e ilusión separadora. Y ésta es la completa seguridad del gnóstico, el Sí-Mismo se le ha descubierto y su luz ha desterrado su ilusión, lo que consideraba humano. Y por supuesto que este conocimiento, autoconocimiento o reconocimiento, dada la vertiente antropológica del Sí-Mismo, es salvador, pues conocerse es saberse idéntico, experimentar la identificación entre lo conocido y lo cognoscente y esta develación es reconocimiento de la propia necesidad de manifestación del pneuma, rechazo de todo lo que oculta su realidad y por ello salvación o liberación, sinónimo de conocimiento, de-velación o revelación. Por el contrario, mantenerse oculto el Sí-Mismo en las sombras de lo humano significa condenarse. Ocultación, desconocimiento o ignorancia tienen el mismo significado de condena y hacen al hombre psíquico y carnal, no abierto, y condenado, por ello, con sus sombras. Esta reflexión nos conduce a un tema que separa nuestro punto de vista de los habituales, el de la elección y predeterminación en esta gnosis. El gnóstico es un elegido *a posteriori*. Cuando el pneumático habla de su calidad superior, habla así en virtud del carácter inamisible de la experiencia gnóstica que le permite re-conocerse y por ello saberse y realizarse en la Infinita Posibilidad. Porque sabe, el gnóstico es un privilegiado y es selecto respecto de la ignorancia de la que en algún momento despertó. No posee el hombre, en esta perspectiva, un conjunto de dotes caprichosamente repartidas, sino que el hombre gnóstico llegó a la cuenta de la única razón de ser, al igual que los demás no la alcanzaron y por ello no surgen de la ilusión, sinónimo aquí de incomprensión y vulgaridad. No tratamos ahora el problema del origen concreto que permite al gnóstico alcanzar la gnosis, lo que se examinará de inmediato, sino la perspectiva metafísica de una posibilidad universal. Y esto supuesto, tampoco existe el problema de la predeterminación que ancla en una estrecha concepción antropo-

mórfica. El Sí-Mismo se muestra según su propia naturaleza en autónomo "movimiento", la abertura del pneuma encierra el total contenido soteriológico del gnóstico y ella le es una capacidad intrínseca que a todos pertenece, pero que sólo se devela y ahuyenta las tinieblas en el gnóstico. El esoterismo gnóstico adquiere a esta luz su pleno significado. No está relacionado con la realidad cuantitativa de ciertos grupos estrechos y con el celo de conservar una doctrina por espíritu de soberbia o temor de rivalidad. Si son pocos los que poseen la gnosis es porque concretamente esa realidad se presenta en tal forma. Pero si se posee la gnosis, es porque al "dinamismo" de suyo revelador del Sí-Mismo, algunos hombres se han podido aproximar por no haberse separado de la doctrina tradicional que comprende que una experiencia religiosa que tienda espiritualmente a trascenderse y humanamente a dar cuenta de cuantos problemas le plantee la razón es escasamente compartida y ese es el caso del gnóstico y su esoterismo, que no es exclusivista, sino que tiene que ver con la comprensión justa y difícil, con la conservación de la experiencia metafísica y la trasmisión de su doctrina. El hincapié que la mayor parte de los testimonios gnósticos hacen sobre la correcta trasmisión y la desconfianza que atestiguan en la difusión de la doctrina, no es celo de cenáculo, sino afán de superación y temor al bastardeo de un tesoro que una vez perdido difícilmente la humanidad recupera.

En síntesis. La gnosis propia del gnosticismo sobre el trasfondo de lo explicado, se resume en estos caracteres: autoconocimiento del Sí-Mismo como Plenitud y Absoluto, o conocimiento pneumático revelado, intuitivo, salvador, inamisible y esotérico [10].

[10] Además de los textos que se traducen un poco más adelante, corrobórese lo dicho con esta noticia de IRENEO sobre los marcosianos: "La redención perfecta consiste en el conocimiento mismo de la grandeza inefable. Porque existiendo la deficiencia y las pasiones a causa de la ignorancia, toda la constitución que deriva de la ignorancia se disuelve por el conocimiento, de modo que la gnosis es la redención del hombre interior. Y ella no es corporal, pues el cuerpo es corruptible, ni anímica, pues que la psique deriva de una deficiencia y es la morada del espíritu; por consiguiente, por necesidad, también la redención es espiritual. La gnosis, pues, redime al hombre interior, al espiritual; les (= los gnósticos) basta con el conocimiento de todas las cosas y tal es la verdadera redención" (*Adv. Haer.* I,21,4, HARVEY p. 186). Ver asimismo I,16,1, *HARVEY* p. 161. Pueden contrastarse igualmente: *E.V.* 25, 12-19; 30,2-14; 31,26-34; 32, 35,39 (ver secundariamente: 18,4-7 y 25; 20, 38-39; 27,20-21; 30,24-25). Sobre esta última obra confróntese ya tempranamente PUECH, H. CH . en *The Jung Codex*, pp. 29-33 y posteriormente,

La gnosis se ha solido definir desde tiempo atrás y en forma correcta como "conocimiento salvador" y si el lector lo advierte, nosotros no hemos hecho más que desarrollar toda una serie de virtualidades ocultas en esa caracterización. Pero se comprende también que esta experiencia, como el modo más alto de sabiduría que se pueda poseer, deberá encerrar en sí cuanto pueda saberse y decirse sobre la realidad y es esto lo que ha quedado de esta manera consignado en los mismos documentos gnósticos:

> "Pero no sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis, es decir, quiénes éramos y quiénes somos; dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados; hacia dónde aspiramos y de dónde somos rescatados; qué es la generación y qué la regeneración".
>
> (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Extractos de Theodoto*, 78,2).

O bien:

> "El que llegue a conocer de este modo sabe de dónde ha venido y adónde va. Sabe como el ebrio que ha salido de la embriaguez, que se ha vuelto hacia sí y que ha recuperado lo propio de él".
>
> (*Evangelio de la Verdad*, 22,13-19)

Dice igualmente el Salvador a Tomás en otro de los manuscritos de Nag-Hammadi:

> "Puesto que se ha dicho que eres mi hermano gemelo y mi verdadero amigo, examina y conoce tú mismo qué eres, cómo eres y cómo debes ser... Sé que has alcanzado el conocimiento, puesto que me has conocido, porque yo soy el conocimiento de la Verdad... Has alcanzado

---

MENARD, J. E., "La connaissance dans l'Evangile de Verité", en *Rech Scienc. Relig.* 1, 1967, pp. 1-28. Los testimonios que seguidamente registramos, sin la pretensión de que sean exhaustivos, ratifican esta misma gnosis y las propiedades que sobreentiende: *Apócrifo de Juan* 21,19-25; *De Res.* 45,15-40 y 46, 5-30; *Apócrifo de Santiago* 1,26-28; 6,2-9; 8,23-27; 9,19-23; 14,8-19; *Hipóstasis de los Arcontes* 144,33– 145,21; *Evangelio de Felipe* 44; 63,16-23; 90; 92,18-19; 127 y sobre todo 110; *Apocalipsis de Adán* 184-185; 373-376 (además 7 y 56); *Epístola de Eugnostos* 71,5-14. Naasenos, *apud* HIPÓLITO, *Elenchos* V,6,6 y 10,2 *in fine* (WENDLAND III, p. 78 y VOELKER p. 27, respectivamente); ofitas en IRENEO, *Adv. Haer.* 30,14 (HARVEY I, p. 241); basilidianos, en *Elenchos* VII, 27,7 (VOELKER pp. 55-56) y *Adv. Haer.* 24,4 (HARVEY I, p. 200); valentinianos, en CLEMENTE, *Strom.* II, 114,6 (VOELKER, p. 58); simonianos, *Apófasis Megale*, Fragm. VII y VIII *ter*, 16 (SALLES-DABADIE, pp. 25 y 33); MONOIMO, en *Elenchos*, VIII, 15,1; *Pistis Sofía* I, 1 (MEAD, p. 1). Para esoterismo cf. *Ap. Johannis* 76,10-20; *Apóc. de Santiago*, 1, 8 y ss.; *E.V.* 21,1-6; *Evangelio de María, in medio; Apoc. de Adán* 369-372; *Hipólito, Elenchos* V,2 (WENDLAND III, p. 77); VII, 20,1(VOELKER, pág. 46).

ya el conocimiento y serás llamado «el que conoce», pues el que no se conoce, no conoce nada. Pero el que se ha conocido ha llegado ya al conocimiento tocante a la profundidad del Todo".

(*El libro de Tomás*, 138, 7-17) [11].

[11] Quizás el documento gnóstico que revela con mayor plasticidad la experiencia y el contenido de la gnosis, sea el "Himno de la perla", conservado en los *Acta Thomae*, en IX, 108-1113 (ver *Antología*). Ver asimismo *E. Fel.* 57; *Ap. Jo.* 20,5-10; *E.M. in initio; Pistis Sofía* II, 253. Cf. nuestra definición de la gnosis y del gnosticismo con lo ya sostenido por PUECH: "la gnosis es una experiencia o se refiere a una eventual experiencia interior, destinada a transformarse en un estado inamisible, por el que en el curso de una iluminación que es regeneración y divinización, el hombre se comprende en su verdad, se rememora y toma conciencia de sí, al mismo tiempo de su naturaleza y de su origen auténticos; por ella se conoce o reconoce en Dios y se muestra a sí mismo como emanado de Dios y extraño al mundo, adquiriendo de esta manera, con la posesión de su 'yo' y de su condición verdaderos, la explicación de su destino y la certeza definitiva de su salvación, descubriéndose como salvado —por derecho y desde siempre—" ("Phénoménologie de la Gnose", pp. 168-169, *Annuaire du Collège de France*, 1953-1954). Esta definición está también recogida por MÉROZ, L., en *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962, p. 177. Según BULTMANN, "por gnosis entendemos un fenómeno que pertenece a la historia de las religiones... de una manera general, la gnosis puede ser definida como una piedad dualista, orientada hacia la redención... el mito gnóstico relata (con múltiples variantes) el destino del alma; refiere su origen situado en el mundo luminoso celeste, su caída trágica y su existencia forastera en la tierra, su cautividad en el cuerpo, su liberación y, finalmente, su ascensión hacia el mundo luminoso" (Cf. BULTMANN, R., *Le christianisme primitif*, pp. 134-135). Según JONAS, H., "la significación verbal de gnosis es conocimiento, y en nuestro contexto especial, un conocimiento secreto, revelado y salvador" que transforma, naturalmente, la naturaleza del que conoce. Pero además este conocimiento encierra un contenido objetivo que es, ante todo, "una *génesis trascendental*, que narra la historia espiritual de la creación como una historia de los mundos superiores", por lo tanto una historia de la Divinidad más profunda y del drama interior a las potencias celestiales con el que apareció el mundo inferior. En segundo lugar, la consecuencia de la mencionada génesis trascendental: una estructura cósmica que determina la condición concreta del hombre. En tercer lugar, el hombre, en cuanto a lo que era, lo que se encuentra siendo y su destino verdadero. Por último, la doctrina de la salvación, tanto individual como universal, que es la respuesta a todo el drama anterior y el aspecto inverso de la caída, como retorno de todas las cosas a Dios. Estos temas, formalmente clasificables como la teología, cosmología, antropología y escatología del gnosticismo, son, en realidad comunes al gnosticismo y a otras concepciones religiosas. Ellos, no obstante, tienen una peculiaridad gnóstica. Ella está constituida por las siguientes características: 1º el factor del conocimiento recorre todos los planos señalados; 2º el dinamismo de la doctrina también es general; 3º el carácter mitológico y 4º la participación en una concepción de la "imitación". Cf. JONAS, H., "Delimitation of the Gnostic phenomenon - Typological and Historical", en *O.d.G.*, pp. 90-104. Cf. asimismo PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, pp. 132-159; VAN BAAREN, TH. P,

Con lo dicho, entonces, nos encontramos en condiciones de poder ingresar en la otra nota que define al gnosticismo, a saber, el mito gnóstico.

EL MITO GNÓSTICO

Pero este conocimiento o experiencia específica del gnóstico que es la gnosis, la que le permite captar en profundidad el sentido total de la realidad, él la debe o tiene que expresar; pero debido a la alta y novedosa calidad de la experiencia espiritual que le inspira y que pone en actividad a sus facultades anímicas que son inferiores, se siente forzado a echar mano de cuantos elementos le puedan ser eficaces para poder manifestar con nitidez su insólita percepción religiosa. Bien, de este carácter inédito participan los ritos y la conducta religiosa del gnóstico, pero sobre todo se hacen patentes sus esfuerzos revolucionarios en el lenguaje doctrinal que emplea, y que es el que aquí nos ocupa, encerrando dos elementos simultáneos y que no se oponen, sino que son complementarios entre sí, a saber, el mito y el discurso. El primero de ellos tiende a ofrecer en un simbolismo apretado, un significado que tiene que ver con una experiencia que supera a cuanto el discurso pueda decir, puesto que éste es una débil y desarrollada imagen suya y la empobrece; pero el segundo, no por lo dicho es inútil, sino que tiende a aclarar y a determinar, y elude así los errores a que podría conducir la interpretación literal del mito, al par que lo legitima filosófica y teológicamente. De esta manera, como sujetos eminentemente especulativos, los gnósticos ponen en juego los dos recursos lingüísticos que son propios del nivel doctrinal de las religiones, con los que intentan tanto sugerir una experiencia que escapa a la expresión (por medio del simbolismo), como mantenerse fieles a cuantas exigencias pueda solicitar la razón (a través del lenguaje demostrativo). Naturalmente, con independencia de la idoneidad espontánea del gnóstico para ser capaz de adoptar estos dos niveles del lenguaje doctrinal religioso, se revela también en ellos una filosofía del len-

"Toward a definition of Gnosticism", ARAI, S., "Zur Definition der Gnosis" y GNOLI, G., "La Gnosi Iranica", en *O.d.G.*, pp. 174-180; 181-187 y 287-290, respectivamente; GRANT, R. M., *G.O.Ch.*, 17 a 21; MÉNARD, J. E., *l'Evangile selon Philippe*, Int.; VAN GRONINGEN, G., *o. c.*, pp. 1-3; FOERSTER, W., *Gnosis*, I, Int.; SCHENKE, H. M., "La gnosis" en LEIPOLDT, J., y GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* I, Madrid, 1973; algunos otros intentos de definición, antiguos y modernos, de BAUR, R. A. LIPSIUS, HARNACK, SCHLIER, NOCK, HAARDT y POKORNY, han sido reunidos en la obra colectiva ed. por RUDOLPH, K., *Gnosis und Gnostizismus*.

guaje implícita de orientación ontológica, que en estos siglos era herencia común tanto del helenismo como del judaísmo intertestamentario, pero cuyo desarrollo explícito en escuelas y documentos gnósticos dejamos para otra ocasión[12].

Es cierto también, que no siempre las figuras míticas conservan en el relato gnóstico su fuerza simbólica, sino que en oportunidades se degradan en alegorías, como así también que el gnosticismo ha tomado múltiples elementos míticos, mitológicos, mágicos y discursivos de otros universos espirituales, para elaborar su doctrina; pero todo ello se encuentra engarzado en torno a unas cuantas intuiciones centrales que son, en realidad, los puntos fijos sobre los que se articula la estructura de sus varias exposiciones. Estos puntos son constantes y son los que constituyen el esquema gnóstico fundamental o el mito gnóstico, ya que se trata de un modo de exposición que tiende más a sugerir y a invitar a repetir una experiencia religiosa de naturaleza inexpresable, que a fijar sistemáticamente una doctrina.

Las constantes del mito gnóstico, bien sean particulares o generales, son éstas: 1º a) Divinidad Suprema; b) Pleroma; c) caída pleromática; ch) demiurgo; d) pneuma en el mundo; e) Salvador; f) dualismo y g) retorno. 2º Régimen emanativo.

Si bien estos caracteres tienen una naturaleza propia, no poseen un carácter absoluto, sino relativo, de modo que sistemáticamente se reclaman entre sí y, por esta razón, la ausencia de alguno de ellos puede revelarse por la presencia de los demás[13].

DIVINIDAD SUPREMA

El Dios gnóstico es una divinidad trascendente y su trascendencia se define por su total extrañeidad e incomprensibilidad respecto del mundo. El mundo que, como se verá, es el imperio del demiurgo, está constituido por una estructura de la que no están ausentes los intereses humanos y que por ello no va más allá de lo físico y lo psíquico. Por consiguiente, toda imagen que el mundo se trace

[12] Tal es el tema que exponemos en el primer capítulo de nuestra obra en preparación: *Plotino y Shamkara*, que versa sobre la "trascendencia divina".

[13] Cf. las buenas líneas sobre el mito gnóstico que hay en JONAS, "Delimitation of the Gnostic phenomenon..." en *O.d.G.*, pp. 93 y ss. Las observaciones de G. SCHOLEM, en *La kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966, pp. 31 y ss. son atinentes. El temperamento expresado es el que se manifiesta en nuestros artículos: "El lenguaje de la mística", *Escritos de filosofía*, Nº 1, y "La imaginación creadora y el lenguaje", en *Megafón*, II, 5.

de Dios adoptará una forma falsa. Pero hay más, si el mundo por sus propios medios consiguiera levantarse sobre sí mismo (como lo hacen los hombres verdaderamente espirituales) y anulándose, llegar a su mismo origen, a su modelo espiritual, tampoco encontraría a Dios, sino a lo que es perfecto, pero gracias a ese Dios. Dios, por lo tanto, combinando el lenguaje filosófico con el religioso, está más allá de la existencia y de la esencia y tal Dios es un *ágnostos theós* o un Dios desconocido, porque en su verdadera realidad sólo se patentiza a los corazones puros y ello es realmente difícil y novedoso y, a tal punto, que cuando se revela así a través de la conducta o del mensaje de una persona, ese ser llega a ser nada menos que el Salvador. Evidentemente que esto puede suceder históricamente y, al menos, así ha sucedido con Jesús de Nazareth. El Dios desconocido, entonces, es el Dios que el mundo y su historia, con su inclinación hacia la praxis humana y la consecuente antropomorfización de la realidad divina, ha ignorado de plano, natural y teológicamente, y que se hace presente en esa experiencia clara y singular que es la gnosis, de la que participó el Salvador, ya que así lo dejó consignado en su mensaje. Naturalmente, resultará más adecuado para el gnóstico revestir esta experiencia nueva y radical de la divinidad con los caracteres racionalmente exigentes de la metafísica platónica espiritualista y los exóticos y crípticos símbolos de la misteriosofía de la época, que no repetir elementos extraídos de un lenguaje religioso en cuya experiencia básica está presente la confusión de Dios con el ser fraguado por las expectativas humanas, pues de este modo, lo solo que puede suceder es identificar al Dios ignorado con el Yahvé veterotestamentario, el producto de tan bajo horizonte religioso [14].

[14] La trascendencia de la divinidad es una intuición gnóstica central. En realidad es su concepto de Dios. De esta manera, aunque en los principios de la era cristiana el principio es común a griegos y cristianos, se distingue de ambos por su peculiaridad: por designar la experiencia pura y novedosa que el mismo Jesús de Nazareth tuvo de Dios, la que es común a cuantos participan de la gnosis. De este modo tanto la tesis orientalista de NORDEN, E., *Ágnostos Theós*, Leipzig, 1929, pp. 84 y ss., como la griega de FESTUGIÈRE, A. J., *RHT*. IV, pp. 1-77, como la judía (con ser la más próxima) de Daniélou, J., deben matizarse con la inspiración propiamente gnóstica, pues de hecho los gnósticos han echado mano de cuanta especulación ya elaborada y afín les era útil. DANIÉLOU ha ofrecido en *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 295-316, una clara clasificación basada sobre a) la polémica contra la idolatría del judaísmo, b) la exposición de FILÓN DE ALEJ. y c) la teología negativa del gnosticismo, que siempre será de utilidad. No obstante la exposición más apropiada sigue siendo la de ORBE, A., *Estudios valentinianos* I, pp. 3-67. El vocabulario genérico empleado es: *agénnetos, ánarchos, agó-*

PLEROMA

El término, que es griego, tiene el significado general de lo que completa o llena (si se quiere, el contenido) y otro neotestamentario, ya más específico, que significa plenitud o perfección[15]. En el gnosticismo el sentido del vocablo tiene que ver con la última acepción, sin desechar, por ello, el matiz de la significación primera. El Pleroma es la realidad o el universo salido inmediatamente de las manos de Dios. Es la manifestación de la Divinidad trascendente que precede a toda manifestación visible y perecedera y que así constituye tanto la plenitud de Dios, o sea, la forma más acabada de la expresión de su potencia esencialmente invisible, como lo que plenifica o da realidad a los seres cambiantes del cosmos. Naturalmente, Dios mora en el Pleroma y su realidad espiritual es la perfección y el lugar propio del Altísimo. Desde esta perspectiva general era fácil para los gnósticos asimilar en sus especulaciones cosmológicas el Pleroma al mundo de las ideas de Platón o, en general, al *Nous* del platonismo. Pero no debe olvidarse el interés religioso primero y fundamental que dirige el pensamiento gnóstico. En este sentido lo que adquiere verdadero relieve para el creyente es el "mundo verdadero" como el modelo de salvación y él es ese universo espiritual, el que viene a completar o a perfeccionar el gnóstico una vez que dejó abrirse en su interioridad la luz del Espíritu o la gnosis. De acuerdo con lo dicho el Pleroma gnóstico adopta una serie de notas que lo hacen manifestarse sobre todo como el para-

retos, anéidos, anousios, aóratos, árretos, anonómastos, akatonómastos, akatáleptos, anennóetos, etc., él se podrá comprobar en cada uno de los estudios parciales del Cap. III, en donde podrá verse asimismo que los documentos de Nag-Hammadi, no hacen sino confirmar lo expresado. El artículo de VALLIN, J., "Essence et formes de la théologie négative", *Revue de Metaph. et de Mor.*, 1958, Nos. 2 y 3, es valioso como presentación fenomenológica del problema. Afín con nuestro tema es también lo escrito por: DODDS, E. R., en *Proclus. The Elements of Theology*, 2ª ed., 1963, pp. 310-313; GRANT, R. M., *Le Dieu de premiers chrétiens*, 1971 y LILLA, S., *Clement of Alexandria. A. Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 1971. Véase nuestro art. en *R.B.* 165, 1977, 3, pp. 223-242.

15 Para el vocabulario de la época cf. LIDDEL-SCOTT-JONES, *Lexicon, ad loc.* Cf. asimismo W. BAUER y LAMPE, en los Léxicos correspondientes sobre N.T. y patrística. En el contexto cristiano y gnóstico puede verse SCHLIER, H., *La lettera agli Efesini*, Brescia, 1973, pp. 144 y ss., en donde puede encontrarse una bibliografía amplia. SCHOLEM, G. G., *Les origines de la Kabbale*, 1966, pp. 78 y ss., muestra bien el fondo especulativo hebreo. Para el gnosticismo estrictamente ver, MARKUS, R. A., "Pleroma and Fulfilment", en *V.Ch.* VIII, 1954, pp. 193-224.

digma soteriológico, como el Hijo o el Hombre de Dios que se ata al Padre y del que no se separa. El mito ejemplar del valentinismo con sus treinta Eones o potencias que dan cuenta de la perfección de Cristo como la expresión del verdadero Pleroma ilustra debidamente la doble función, estática y dinámica, del universo real y verdadero, o del cosmos espiritual[16].

LA CAÍDA PLEROMÁTICA

Pero si según se va sugiriendo, el gnóstico concibe ontológicamente la realidad como una totalidad constituida por tres planos superpuestos: Dios Padre o Divinidad Suprema, Dios Hijo o mundo espiritual y mundo psicofísico o perecedero, percibe también que, en concreto, la relación que existe entre Dios/Pleroma, no es la misma que hay entre Pleroma/mundo del devenir. En efecto, el Pleroma es el lugar de Dios y de este modo se conserva junto a Él, lo revela y lo atestigua en la medida en que se lo permite su constitución natural. Sin embargo, el cosmos psicofísico que debe mantener en su esencia una relación equivalente y ser así un reflejo del cosmos espiritual, al que habría de manifestar en su humilde medida, no cumple debidamente esa función. Los seres particulares de nuestro mundo salidos del mundo del Espíritu, habrían de cumplir armónicamente sus funciones, sin excederse y sin generar, de ese modo, los conflictos que reinan por doquier: excesos de orden físico en la relación entre individuos y en la misma conducta individual, desajustes de decisión, desequilibrio de sentimientos y ausencia de sabiduría en el orden anímico. Ahora bien, si el mundo se revela ahora de esta manera, se ha revelado del mismo modo a lo largo de su historia y es semejante la formulación que recibe en las

[16] Lo expresado puede ratificarse textualmente con los análisis del Cap. III. Para todos los rasgos del mito gnóstico remitimos igualmente a ese capítulo y a los correspondientes del maniqueísmo y mandeísmo. No obstante, el lector puede anticipar algunos lugares clásicos. Cf., por ejemplo, *Recognitiones* II, 1 y ss.; IRENEO, *Adv. Haer.* I, 23,1 (HARVEY I, pp. 191-192) e HIPÓLITO, *Elenchos* VI, 12 (SALLES-DABADIE, p. 18), para los simonianos; *Adv. Haer.* I, 24,1 (HARVEY I, p. 196) para Saturnino; *Adv. Haer.* I, 24,2 (HARVEY I, p. 199) e HIPÓLITO, *Elenchos*, VII, 21 y 22 (VOELKER, pp. 47-50), para basilidianos; *Adv. Haer.* I, 29,1 (HARVEY I, pp. 222-223) y *Apoc. Johannis*, 26,1 y ss. para barbelognósticos; *Adv. Haer.* I, 1,1 ss. (HARVEY I, pp. 9-13), *E.V.* 16,35-37; 17,5-9, etc. para valentinianos. Ver asimismo, *De Res.* 44,30-34; 46,35-47,1; *Epístola de Eugnostos*, 75,1 y ss.; *Hyp. Archontum*, 141,24-32; *Ev. Felipe* 69,13-14; 81-82; 103-104 y 125; *Exégesis del* Alma, 132,25 y ss.; *Ap. de Santiago*, p. 3, 34 y ss.; *Ev. de los egipcios*, 41,8 y ss.

interpretaciones religiosas (o sea, no precisamente como una imagen del Espíritu, sino como el caos que se ha descripto), sin duda que aquí no reina la *norma* y que habrá que buscar la causa de esta ausencia de legalidad verdadera. Sí, el mundo así constituido y reflejado no es el efecto de una plenitud o sobreabundancia del cosmos espiritual, sino de una falencia, caída o desmedro de él mismo. Pero resulta obvio que el Pleroma como totalidad no puede "caer". El Pleroma en pleno dará de sí algo inferior, pero ordenado. Luego agente y responsable de la "caída" será un aspecto del Pleroma y precisamente aquél que englobando y presidiendo en el hombre su actividad psiquica le hace creer, o sea, decidirse, entender y afeccionarse por un mundo caótico; en una palabra, la sabiduría que se ejercita entre el Pleroma y su verdadera imagen, la que si no se llena de luz espiritual, lo verá todo caprichosamente fuera de lugar, a su arbitrio y parecer [17].

[17] Cf. *Hom. Clem.* II, 25,2 (HENNECKE, p. 548) y *Adv. Haer.* I, 23,1 (HARVEY I, pp. 191-192) para simonianos; *Adv. Haer.* I, 29,4 (HARVEY I, p. 226) y *Apoc. Johannis*, 36, 15 y ss. para barbelognósticos; *Adv. Haer.* I, 30,2 (HARVEY I, pp. 228-229) y *Elenchos* V, 10,2 (VOELKER, p. 26) para los ofitas y V, 26,19-20 (VOELKER, p. 30); *Adv. Haer.* I, 24,4 (HARVEY I, p. 200 y *Elenchos VII*, 23,4 (VOELKER, p. 50), para basilidianos; *Adv. Haer.* I, 2,2 y ss. (HARVEY I, pp. 14-16) *et passim* para los valentinianos. Ver igualmente: *E.V.* p. 17, 5,14; *Hyp. Archontum*, 134, 27-135, 14; 142, 5,23; *Ev. Felipe*, 39-40; 99; *La Exég. del Alma*, 127, 25 y ss. Que el "mundo" del gnóstico posee esta estructura fallada o de confusión ontológica, que incluye como "horizonte de sentido" elementos valorativos diversos, es lo que queda claramente probado por la oposición que establecen entre el mundo verdadero o pleromático al que el sujeto debe llegar por conversión y la idea habitual de mundo. "Superó las tres parousías que he mencionado antes con el diluvio y la inflamación y condenación de los arcontes, potencias y dominaciones para salvar al que está extraviado por medio de la reconciliación del mundo... para que se engendren los santos por el Espíritu Santo y por símbolos invisibles y secretos en la reconciliación del cosmos con el cosmos" (*Ev. de los Egipcios*, 63,4-17). "Dicen los peratas que el cosmos es uno, estando dividido en tres. Y de sus tres divisiones, una parte es un principio único, igual que una gran fuente que, por la palabra, puede fragmentarse en infinitas separaciones... la segunda parte de la trinidad de ellos es una multitud de infinitas potencias originadas desde sí mismas; la tercera es propia. La primera es inengendrada, tanto como buena, la segunda buena y autoengendrada, la tercera, engendrada, por eso hablan claramente de tres dioses, tres palabras, tres espíritus y tres hombres" (HIPÓLITO, *Elenchos*, V, 12,2-4, WENDLAND III, p. 104). Aquí la oposición se resuelve en distinción y jerarquización, con lo que se explican los textos de *De Res.* 44, 35-36; 45, 28-39; 46, 35-47,1; 48, 13-30. Ver los comentarios pertinentes en *Revista Bíblica*, 2, 1976, pp. 166 y ss. y en relación con el concepto de mundo de san Juan y Pablo de Tarsos, posteriormente, en el Cap. IV. Puede verse, asimismo, E.V. 24, 21-38 y el comentario de *MÉNARD* en p. 131,21.

EL DEMIURGO

Pues bien, si la anterior concepción equivocada del mundo ha adquirido una forma determinada, ello se debe a que el hombre en el fondo le rinde culto, se prosterna ante semejante mundo erróneo y le entrega toda su existencia. Razonablemente, a la cabeza de un tal universo habrá un ser que lo personifique y que lo dirija, como el foco que concentra la totalidad de las fuerzas del error que dan su organización a ese caos estable. Y bien, la más alta representación invisible de ese cosmos caído, no será otro que el Dios en el que creen los hombres de ese cosmos. Un Dios que no va más allá de las apetencias psíquicas y materiales de los hombres, de sus meros deseos, afanes de poder y cortedad de miras. Este Dios alzado en el pináculo del mundo no tiene, en realidad, devotos espirituales, sino súbditos psíquicos y carnales, que en vano tratarán de escapar de su dominio, puesto que de hecho no lo quieren abandonar. Este Dios es el "Príncipe de este mundo", universo de fraude espiritual, el que durante siglos ha usurpado el lugar del verdadero Dios y especialmente, como el Dios de Israel, el Yahvé bíblico. Dios que ha sido vaciado de su contenido espiritual y que ha sido llenado con aquello que desde el punto de vista psíquico y carnal es más importante: el poder y la hegemonía sobre los inferiores, ejercidos a través de superiores conocimientos, mayor solidez y superior exaltación. Todo el llamado mensaje religioso del pasado y, particularmente, el veterotestamentario, ha estado al servicio de semejante déspota del que profetas, enviados y, sobre todo, autoridades religiosas, han sido instrumentos dóciles. Por ello el demiurgo no sólo es el ápice de la vida psíquica, sino también la fuerza y el empuje de los sujetos psíquicos más representativos y opresores, sus adictos. Pero, en realidad, el Príncipe de este reino de la sustancia psíquica y corporal, según lo hemos visto, no es más que la consecuencia de la caída del lado malogrado e ilusorio de una sabiduría que está en el límite entre el mundo del Espíritu y su imagen, que no dio en el blanco y que, por ello, será constitutivamente, pese a su necia soberbia, ignorante e impotente respecto de los designios del Pleroma. Efectivamente, el mundo del devenir como la imagen del Pleroma se desliza firmemente bajo el desarrollo más perceptible y clamoroso de lo que la mayor parte de los hombres y sus jefes religiosos interpreta como "mundo". En realidad, sin saberlo (porque no se lo percibe espiritualmente y así ni se reflexiona sobre él ni se lo profesa) el orden psíquico, con su cabeza al frente, rige el físico, según las influencias del orden espiritual, y el aspecto positivo de la sabiduría,

el que no fracasó, conduce a la creación según su normal destino trascendente en relación con los fines meramente anímicos y carnales [18].

PNEUMA EN EL MUNDO

Aunque este curso oculto del verdadero designio terrestre, a veces, también se profesa, porque se entiende, se reflexiona sobre él y se proclama y, entonces, el mundo es realmente imagen espiritual. Pero como la función mencionada es tarea de hombres, no de meros animales (incapaces de superar según naturaleza el nivel psíquico) ni de plantas y animales (que tampoco pueden levantarse sobre el horizonte material) y como, por otra parte, la mayoría de los hombres olvidándose del aspecto positivo de la sabiduría y adhiriéndose al malogrado, y de este modo formando frente común con el demiurgo, quieren ser sólo parte de su creación y ser así entes psíquicos y materiales, cuando alguno libre de estas ataduras inferiores, se determina totalmente por la verdadera sabiduría, ese hombre intuye, habla y actúa según el aspecto real de la sabiduría y, de este modo, mirando más arriba, pneumáticamente, y no psíquica y carnalmente. Naturalmente que los dichos son los menos entre los hombres y, naturalmente también, que por esta senda va la vía de la gnosis o del conocimiento que reconstituye la verdadera esencia, porque él da movimiento a su lado positivo; en realidad, está ya comprendiendo que éste no es más que el eco alejado de una voz pura y vibrante, que suena libremente en un plano más alto. Este tal, por lo tanto, sabe que rigurosamente no es carne ni tampoco psique, realidades perecederas o mudables, sino espíritu eterno e inmutable que reside o se refleja en una construcción psicofísica y esto, como fenómeno, sería a la postre, lo de menos y más llevadero (¿Se cae en la cuenta de por qué el gnóstico no es un suicida, pese al malhumor de algunos de sus adversarios, por ejemplo, de Plotino?). Lo tremendo, riesgoso y humillante, es que el hombre esté preso en un horizonte mundanal que se basa en los intereses psicofísicos y que lo atrapa, seduce y pervierte y que, finalmente, este mismo hombre no logre liberar a su espíritu de él. Así

[18] Cf. *Elenchos* VII, 23,5 (VOELKER, p. 51), basilidianos: *Adv. Haer.* I, 29,4 (HARVEY I, p. 226), barbelognósticos; *ib.* I, 5,3 (HARVEY I, pp. 46-47), que se muestra como reflejo de la misma audacia de Sofía (cf. *Adv. Haer.* I, 2,2 p. 15). PLOTINO en *Enn.* II, 9,4 y 11 se refiere a la misma particularidad también entre los valentinianos. Algunos de los testimonios de la nota anterior al comienzo, son también válidos para este punto, ya que la caída de Sofía se refleja claramente en la ignorancia y petulancia del demiurgo.

consideradas las cosas se hace comprensible que el gnóstico que se alimenta de una recta discriminación, sepa que el espíritu en la situación humana que le rodea está preso en el mundo y que se necesita del mayor esfuerzo y penetración espiritual para superar tan triste estado [19].

EL SALVADOR

Pero quien busca el camino de la gnosis no se siente solo. Quien realmente es capaz de reincorporar o enderezar el cosmos y de esta manera colocar cada realidad en su justo lugar, es el que conoce verdaderamente, el gnóstico, y quien dotado de semejante sabiduría cumple tal tarea, manifiesta múltiples virtualidades. En primer lugar, es capaz puesto que se atuvo al aspecto luminoso de la sabiduría, de purificarse del mundo opresor y de "recosmificar" el oculto [20]; en segundo lugar, reconoce su naturaleza espiritual como su más íntima propiedad y en tercer lugar, experimenta que ese mismo estado de plenitud reclama al Padre, puesto que no es más que la manifestación de aquella Grandeza inconmensurable. Ahora bien, de acuerdo con estos rasgos la conducta de un hombre a la que dirijan semejantes principios será la de un verdadero hombre de Dios, inmutable y firme en sus virtudes; indeclinable en el temple de sus afectos y sin sombras en la luminosidad de su mensaje, puesto que se trata de un ser privilegiado en el que habita la perfección y que tiene conciencia de que obra así no dirigido por tal o cual fin particular, sino porque la experiencia de una divinidad que excede

[19] Cf. *Hom. Pseudoclementinas* II, 25 (HENNECKE, II, p. 548) y *Adv. Haer.* I, 23,2 (HARVEY I, p. 192) para simonianos; *ibid.* I, 30,3 (HARVEY I, p. 229) y *Elenchos*, V, 7,32 (VOELKER, p.15) para los ofitas; *Elenchos* V, 26,21 (VOELKER, p. 30) para naasenos; *Adv. Haer.* I, 24,6 (HARVEY I, p. 202) y *Elenchos* VII, 25,5 (VOELKER, p. 52) para basilidianos; *Adv. Haer.* I, 5,5 ss. (HARVEY I, pp. 50-55) y *Ext. Theod.* 53-54, para valentinianos. El motivo corre con fuerte acento ilustrativo por la *Hipóstasis de los Arcontes*, la *Exégesis del Alma* y el *Apocalipsis de Adán*.

[20] Podemos, incluso, agregar otros textos a los ya ofrecidos en la nota 17. "Porque el Cristo dice que ha bajado desde los dos mundos que están arriba, el inengendrado y el autoengendrado, en este mundo en el que estamos nosotros... cuanto ha descendido de arriba hacia abajo por Él ascenderá, pero lo que ha conspirado contra lo descendido de lo alto será alejado, castigado y rechazado. Esto, dice, es lo significado por: «porque el Hijo del Hombre no ha venido al cosmos para destruirle, sino para que el cosmos se salve por su medio (Jn 3,17)»" (HIPÓLITO, *Elenchos*, V, 12,5-7, WENDLAND III, p. 105). Y a esta afirmación de los peratas podemos agregar la siguiente del *Ev. Felipe*, 5: "Una vez que vino el Cristo, el mundo se ha creado, las ciudades se han adornado y la muerte ha sido rechazada".

toda posibilidad concreta, lo torna divinamente desinteresado. Indiscutiblemente que tal hombre se revela como el mensajero de un Dios que excede infinitamente en su naturaleza a las versiones de Dios forjadas teniendo en cuenta, consciente o inconscientemente, las intenciones particulares humanas. Es seguro también, que el descripto es el verdadero ejemplo terrestre con posibilidades para inflamar la "chispa divina" oculta en el hombre y salvarle, llamándole a repetir una experiencia semejante. El Salvador, por consiguiente, es para el gnóstico, el hombre espiritual que ha adquirido una estatura terrestre conforme con su naturaleza celeste y que así es el intermediario necesario para la redención de los espíritus caídos. Es seguro también que el gnosticismo, particularmente el cristiano, con independencia de la apertura ontológica que es propia de su noción del Salvador, ha considerado que el portador más calificado de esta experiencia del Dios ignorado y, por consecuencia, de su mensaje de mansedumbre y espiritualidad infinita, ha sido Jesús de Nazareth [21].

DUALISMO

De acuerdo con lo explicado se echa de ver que el gnóstico a causa de la actitud fundamental que lo enfrenta con el mundo, tendrá que ser un dualista. Pero entiéndase que el término "dualismo" no es en este caso sinónimo de dualismo de principios, como se verá posteriormente [22], sino que se trata del rechazo de un mundo que en sí mismo se encuentra irremisiblemente perdido. De acuerdo con lo dicho, tampoco el gnóstico es un creyente evasivo o no compro-

[21] Cf. *Hom. Pseudoclem.* II, 22,3 (HENNECKE II, pp. 546-547); *Recog.* II, 1 y *Adv. Haer.* I, 23,1 (HARVEY I, p. 191) para simonianos; *ibid.* I, 23,4 (HARVEY I, p. 195) para Menandro; *ibid.* I, 24,1 (HARVEY I pp. 197-198) para Saturnino; *ibid* I, 26,1 (HARVEY I, p. 211) para Cerinto; *ibid.* I, 30, 12-13 (HARVEY I, pp. 238-239) y *Elenchos* V, 7,33 (VOELKER, p. 15) para ofitas; *Ap. de Juan,* 19, 10-21,15; 58, 1-77,15, para barbelognósticos; *Adv. Haer.* I, 24,4 (HARVEY I, 200) y *Elenchos* VII, 26,8-9 y 27,8-12 para los basilidianos (VOELKER, pp. 54 y 56); *Adv. Haer.* I, 2,6; I, 7,1 (HARVEY I, pp. 23 y 59-60). Ver asimismo *Evang. de María;* E.V. 18, 12-25; 19, 17-34; 20, 10-14; 22, 20-23; 24, 21-37; 25, 35-27,9; 40, 30-41,35; *Ev. de Felipe,* 9, 15,10-14; 21;26; 40, 23-25; 106-108; 116; 120; *De Res.* 44, 21-36; 45, 28-39. Los diálogos con Jesús del *Libro de Tomás, La Sofía de Jesucristo* (que probablemente amplíe la *Epístola de Eugnostos*) y de la *Pistis Sofía,* son muy ilustrativos. Puede contrastarse la problemática que ORBE levanta en *Estudios valentinianos* IV, pp. 155 y ss. El análisis amplio desde un fondo teológico lo tenemos ya también en ORBE, cf. *Cristología gnóstica,* ya citada.

[22] Cf. capítulo III, páginas iniciales.

metido, como se suele hoy día decir. El gnóstico, hombre de claridad espiritual meridiana y de formidable sentido lógico, percibe conjuntamente como una imposición que tiene que ver con la cualidad de la naturaleza espiritual, que la índole de la estructura cósmica debe serle correspondiente; pero, también, que desde antiguo (y peor aún en su tiempo, no obstante, la venida del Salvador Jesús), el hombre tanto incrédulo como religioso viene siendo presa de sus tendencias inferiores carnales y sobre todo psíquicas. La primera comprobación resulta evidente para el observador laico y el religioso y así, a simple vista, se legitima la conducta misionera de muchos de los primeros cristianos; pero al gnóstico le inquieta de raíz que la totalidad de aquella praxis y de la pertinente exégesis, no vaya más allá del horizonte anímico. Aquellos cofrades de religión parecieran estar más interesados en la salvación del hombre exterior que en la del interior y más preocupados por el sostenimiento de la Iglesia terrestre, que por la edificación de la celestial. Ahora bien, cuando la polémica se enciende y las condenas de la mayoría menudean, un nuevo plano se hace patente: que las fuerzas psíquicas progresan y que el demiurgo o dios inferior a través de sus instrumentos humanos, se afirma y fortalece. Ante tan opresiva realidad, crece el rechazo del gnóstico por un mundo ilusorio y egoísta, que proclama a Dios, pero que cada vez se aleja más de Él por su afán autoafirmativo. De este modo el dualismo del gnóstico es la expresión de una actitud al mismo tiempo separadora y unificadora. De una postura que condena y rechaza un mundo falso, para purificarse de él, puesto que le oculta la verdadera realidad de las cosas y pone en su lugar una ordenación fallida; pero que simultáneamente, reclama al verdadero cosmos que es el que no está separado de Dios y del que él forma parte. De este modo esta disposición doble del gnóstico no nos permite decir simplemente que su intuición lo lleve a condenar el mundo circunstante para ampararse en el pleromático, sino que su percepción del modelo espiritual y la ausencia de una imagen verdadera, le hace echar de menos igualmente ese otro mundo que está por hacerse y que puede levantarse por sobre la conciencia de nuestra contingencia radical, vista con fidelidad y sin fingidas claudicaciones, y del que es irremisiblemente modelo y paradigma (y por eso habla de él) el mundo del Espíritu, sostén del mudable. Naturalmente, entonces, es la aspiración unificadora del gnóstico (la misma que atraviesa a toda realidad que no desee en su fuero íntimo encerrarse en sí misma) la que le hace rechazar el engaño, reconocer cada objeto según su propio plano y consistencia, e instalado en la propia, re-

flejo de realidades más altas, anhelar con el Salvador, aquel móvil último, que más allá de toda distinción y dualidad, le convoca como verdadera trascendencia o Dios desconocido [23].

EL RETORNO

Pues bien, este reencuentro consigo mismo, una vez cumplido, es el Sí-Mismo eterno e inmutable y esta recuperación de la Realidad como un reingreso en aquello de lo que el hombre se alejó, la vuelta al punto de partida verdadero. Según los gnósticos la recuperación se cumple de acuerdo con una doble perspectiva: individual y colectiva, aunque el fin, en última instancia coincide, ya que en el

[23] *Cf. Hom. Pseudoclem.* II, 22,5 (HENNECKE II, p. 547), *Recog.* II, 1 y 12, *Adv. Haer.* I, 23,1-2 (HARVEY I, pp. 191-192) para simonianos; *Ibid.* I, 24,2 (HARVEY I, p. 198) para SATURNINO; *Ap. de Juan*, 38, 15 y ss. y *Adv. Haer.* I, 29,4 (HARVEY I, p. 226) para barbelognósticos; *ibid.* I, 30,5 ss (pp. 232-7) *Adv. Haer.* I, 5,3 y ss. (HARVEY I, pp. 46-51); CLEMENTE ALEJANDRINO, *Str.* II, 114, 3-6 (VOELKER, p. 58) para valentinianos; HIPÓLITO, *Elenchos* V, 10,2 (VOELKER, p. 26). Ver asimismo *Hyp. Archontum*, 134, 30 y ss.; *Exégesis del Alma*, 131, 1 y ss.; *Liber Thomae*, 140, 20 y ss. Puede verse PÉTREMENT, S., *Le dualisme chez Platon...*, pp. 160 y ss. y SFAMENI-GASPARRO, G., "l'Invocazione dal basso: il disordine del mondo e il grido dei perseguitati", en *Studi di Storia della tarda Antichità Religiosa*, Messina, 1968, pp. 93-107. A esta misma actitud dualista obedece el amoralismo gnóstico. Si el gnóstico en algún momento ha desarrollado una conducta inmoral radicalmente (véase la razonable duda de ORBE, en *Antropología de San Ireneo*, 1969, p. 155, precedida por otros) ello es debido a un inmoralismo de principio respecto del mundo. Vale decir, el pneumático o gnóstico ha comprendido que la experiencia de gnosis excede a toda dualidad, que afinca en la mismísima Libertad supraontológica y que, por eso, es fuente de toda creación, bien sea, gnoseológica, *ética* o estética. El gnóstico sabe que de la gnosis surge irremisiblemente una nueva moral, al igual que una nueva cosmología, y su marcha contra la corriente es el solo testimonio coherente que puede dar de sus convicciones. El gnóstico, por lo tanto, si se comprende el sentido de su inmoralismo, no es un nihilista, según el corte moderno, aunque su impulso espiritualista cotejado con la adversidad del medio, le hace desesperar del ingrediente de armonía social que incluye toda manifestación ética eficaz. Las acusaciones de la ausencia de una vida virtuosa en algunos gnósticos están en autores cristianos y gentiles. Cf. contra los marcosianos: *Adv. Haer.* I, 13,15, HARVEY I, p. 121, asimismo I, 21,3, pp. 185-186; simonianos, *ibid* I, 23,3; I, 24,4; CLEMENTE, *Str.* IV, 12,86,1. Para los valentinianos puede verse su sentido en *Adv. Haer.* I, 6,2, pp. 54-55, próximo a lo dicho por PORFIRIO, *De Abstinentia* I, 41-45 (TAYLOR, pp. 48-52) y *Ev. de Felipe*, 110. FOERSTER, *Gnosis* I, pp. 313-315, ha reunido los elementos pertinentes. Es buena la discusión de BOLGIANI, F., en "La polemica di Clemente Alessandrino...", *Studi in onore di A. Pincherle*, pp. 127 y ss. Cf. asimismo PLOTINO, *Enn.* II, 9,15. Ver, finalmente, las pp. agudas que ORBE dedica a este tema en *l.c.*, 155 ss.

nivel espiritual las diferencias cuantitativas quedan eliminadas. Existe un centro perdurable desde el que vibra todo lo durable; el retorno, por consiguiente, será la recuperación de ese centro inmutable, al que no ponen en peligro el cambio ni la debilitación. El llamado del Salvador será siempre una exhortación a experimentar aquellas etapas fundamentales que él ha realizado, o sea, a seguir el camino de la interiorización, espiritualización o conversión. Y, evidentemente, él ha cumplido aquella escala de perfeccionamiento, pues sus mismos testimonios han mostrado que participó de aquella firmeza espiritual.

Es posible que en el encuentro de tradiciones religiosas y culturales diferentes y que según los mayores o menores recursos intelectuales de los creyentes particulares, las palabras de un destino último equivalente (*epistrofé/metánoia*; retorno/conversión/arrepentimiento) hayan oscurecido su significación esencial y que, entonces, las polémicas se agudicen en torno a ellas, como si se tratara de nociones diversas [24]. Sin embargo, en cualquiera de estos casos se advierte una misma intención última. En "arrepentimiento" privan las notas del sentimiento, pero, sin duda, su móvil es espiritual. En "conversión", en cambio, se subraya más la concordancia entre el llamado y la respuesta y se muestra, consecuentemente, la coincidencia de un centro esencial, al par que la estabilidad del centro, subraya el momento de la recuperación o vuelta hacia la verdadera realidad. El gnóstico, en cualquier momento de su historia o de la historia, puede cumplir este acto fundamental, en el instante en que su pneuma brille sin trabas. El retorno, así, tiene un sentido ontológico que lo hace aparecer como una quiebra o apertura vertical dentro del proceso temporal. Pareciera, sin embargo, también, que el gnóstico preocupado comunitariamente, hubiera insistido en oportunidades sobre la recuperación pneumática universal, esperando para ello el fin del mundo. Pero, sin duda, la referencia habrá de ser a la conclusión del mundo del engaño, el que siempre es el destinatario de las diatribas del gnóstico y el que, con celo apostólico, quiere destruir: pero no el mundo por construir sobre la base de la imagen cósmica, del que nada dice. Efectivamente, el tiempo como realidad psíquica, en vano podría servir como instru-

[24] El ejemplo de PLOTINO en *Enn.* II, 9,6 *in initio* es proverbial, aunque *E.V.* 35,23, dice: "este retorno, sin embargo, es llamado conversión". Del mismo modo el *Cuarto tratado del Codex Jung*, 81,20, utiliza como sinónimos los términos epistrofé y metánoia. *Si placet*, ZANDEE, J., *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the 4th. Treatise of the Jung Codex*, 1961, p. 36.

mento soteriológico responsable, sino que a lo más, purificado de que tal sea su finalidad (y así no será ya otro elemento más de encierro), mostrará la eternidad, como su reflejo. Creemos que es también la distinción entre la estructura de un cosmos contingente y la de otro, que al sobrevalorarlo lo torna ilusorio, en relación con el verdadero mundo o el espiritual, la que ha permitido que en algunas familias gnósticas aparezcan imbricados elementos transmigratorios en su doctrina soteriológica y que, coherentemente, se dé en ellos una metafísica de la historia, más que una teología de la historia, o "historia de la salvación", y una recuperación o retorno espiritual, más que una escatología trans-histórica [25].

[25] Cf. GARCÍA BAZÁN, F., "¿Escatología en la Gnosis?", en *Stromata* 1/2, 1970, pp. 99-106, en la línea de PUECH, "Gnosis and Time" en CAMPBELL, J., (ed.) pp. 38-84. Ver también ahora, TARDIEU, M., *Trois Mythes Gnostiques*, pp. 49 y ss. Para los testimonios sobre la transmigración entre los gnósticos, véase ORBE, A., *Cristología gnóstica*, II, pp. 573 y ss.

Capítulo II

LOS ORÍGENES DEL GNOSTICISMO

Una investigación que busque las raíces de donde han salido los sistemas gnósticos debe, de acuerdo con la tipología del gnosticismo expuesta en el primer capítulo, resolver primeramente un problema fundamental de naturaleza metafísica que consiste en exponer a la luz el origen de la actitud gnóstica básica: el despertar del Sí-Mismo y el sentimiento de alienación generado al concebir la ilusión del no Sí-Mismo. Pocos son los especialistas del gnosticismo que han tratado de vislumbrar esta verdadera raíz[1]. Y en

[1] CONZE, E., en "Boudhism and Gnosis": *O.d.G.*, págs. 665-6, al establecer una tipología comparativa entre el budismo y los movimientos gnósticos conocidos, se aproxima a los orígenes del gnosticismo por estas cuatro hipótesis: 1) La similitud se debe a mutuos préstamos, pero si bien el contacto entre el budismo y el mundo helenístico ha sido claro, el modo cómo haya podido ocurrir esta transmisión se mantiene en la oscuridad (Cf. bibliografía en pág. 665). 2) El parentesco se justifica porque tanto Asia como Europa forman una unidad doctrinal y su ritmo paralelo produce también desarrollos similares, *más* en ciertas épocas que en otras. Esta hipótesis necesitaría una mayor fundamentación racional. 3) En lo dicho puede subrayarse esa idea de la similitud. El gnosticismo es un tipo básico de religiosidad humana y, por ello, se tiene que reproducir en cualquier período. Cuando se forma una mentalidad o experiencia espiritual común, surge, y esto sucede siempre que algunos hombres, o bien se sienten alienados en su contorno, o se ponen en contacto con una tradición espiritual viva. A esto se debería la preeminencia del pensamiento gnóstico en determinadas épocas. 4) Un cuarto caso se presta como una aplicación del tercero, gracias a las investigaciones de G. LANCZKOWSKI sobre los elementos gnósticos perceptibles en las religiones americanas antiguas. De esta manera las ideas gnósticas básicas formarían parte de una *filosofía perennis* prehistórica y previa a la dispersión continental de los pueblos. SASAGU ARAI en "Zur Definition der Gnosis", *O.d.G.*, pags. 181-187, ha insistido también

segundo lugar es tarea de los estudiosos del gnosticismo dirigidos por aquel principio jerárquico, establecer los posibles antecedentes históricos que han originado las *figuras relevantes de los mitos gnósticos* que expresan esa actitud. Y hemos de afirmar que la mayor parte de los trabajos realizados hasta el presente sobre los orígenes de la religión gnóstica han puesto su acento en esta etapa secundaria, con lamentable detrimento de su principio conductor. Por otra parte, esta forzada dirección tomada por los estudios sobre los orígenes del gnosticismo tiene una razonable explicación, ya que la mayor parte de los investigadores del gnosticismo son notables historiadores de la religión y tanto su metodología, como su espíritu científico, los restringe a dilucidar los hechos religiosos y los procesos históricos de esos datos, en su más genuina facticidad, menospreciando el sentido profundo de esos hechos que es lo que les permite patentizarse como realidades o símbolos metafísicos.

Hecha esta observación preliminar, podemos también decir con un reciente autor sobre temas gnósticos[2] que la mayor parte de las soluciones dadas al problema de los orígenes y caracterización del gnosticismo, adolece de prurito de acantonamiento. Efectivamente, la mayor parte de los historiadores del fenómeno gnóstico ven su origen en aquel campo de la religión que constituye la parcela de su especialidad: Grecia, Persia, Egipto, Palestina, etcétera.

Como los estudios sobre el gnosticismo han progresado en estos últimos años notablemente, ningún autor cae hoy, como antaño, en el error simplista de hacer surgir la doctrina gnóstica de una exclusiva latitud espiritual. Se tienen en cuenta en todo sistema gnóstico sus elementos helenísticos, orientales (Persia, Mesopotamia y *Próximo Oriente Antiguo, Siria sobre todo*), *judíos y cristianos* e incluso hindúes, pero se da preponderancia decisiva a alguno de ellos.

Teniendo en cuenta la puesta al día que ha significado para

sobre la necesidad de que todo intento de investigación sobre los orígenes de la Gnosis debe ir precedido de su definición. ARAI señala estos tres caracteres como definitorios del fenómeno gnóstico: 1) La salvación como reconocimiento del *sí mismo*, lo que ya existía en tiempos precristianos. 2) Dualismo estricto de origen zoroastriano, que es en realidad un dualismo de sustancias. 3) El Salvador, que se encuentra tanto en el medio iranio como judío y cuya antigüedad es muy discutida. Finalmente PUECH viene sosteniendo la esencia común de los diferentes tipos de Gnosis, con las características que le hemos reconocido (Cf. nota 11, cap. I) desde hace más de veinte años. Cf. *Maniqueísmo*, pp. 51-53 y *Annuaire du Collège de France*, 1953-1954, pp. 163-172.

2 GRONINGEN, G. VAN, *First century gnosticism its origins and motifs*, Leiden, 1967, pp. 2-3.

el estudio de los orígenes del gnosticismo el Coloquio de Mesina, en el que sus más sobresalientes concurrentes no han hecho sino sintetizar en sus comunicaciones la concepción sostenida en obras anteriores y aplicarla con rica documentación a una figura mítica determinada [8], podemos clasificar en la siguiente forma las diferentes posiciones.

[8] Enumeramos los casos sobresalientes, a los que hay ahora algunas reacciones. PÉTREMENT esbozó su doctrina del dualismo religioso sobre la base de la trascendencia en su primer libro, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946. Al año siguiente en uno de los mejores trabajos sobre el tema (*Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*), expuso con excepcional profundidad y riqueza de materiales, su tesis sobre el origen cristiano del gnosticismo; en 1960 en "La notion de gnosticisme", *Revue de Met. et de Moral*, Nº 4, octobre-decémbre, pp. 385-421, insiste la autora en esta posición y lo más que acepta es un pregnosticismo judío. En "le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?", *O.d.G.* pp. 460-486, trata de corroborar su concepción general aplicándola al tema de los ángeles creadores del mundo, en el gnosticismo posterior y en el artículo más tardío, ya citado, "Le Colloque de Messine...", pp. 344 ss. ratifica su tesis.

GRANT, ROBERT M., sostuvo los orígenes de la doctrina gnóstica sobre la base de la desilusión apocalíptica producida en ciertos medios judíos por la caída de Jerusalén en el año 70, en su controvertida y notable obra: *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964, (original inglés editado en el año 1959). En su *Gnosticism an anthology*, del año 1961, se hace solidario de esta postura tomada, Introd. p. 17. Y en "Les êtres intermédiares dans le judaisme tardif", *O. d.G.*, pp. 141-154, llega a aceptar el origen del gnosticismo a partir de sectas judías heterodoxas, confirmando su anterior teoría en el caso concreto de la angelología del A.T. y su nueva concepción gnóstica, pero sólo tímidamente repite su fundamento histórico en la caída de Jerusalén.

DANIÉLOU, J., en su hermoso libro *Théologie du Judéo-Christianisme*, 1957, ya asentaba los posibles orígenes de la "gnosis gnóstica" en la gnosis judeocristiana, pp. 421 y ss. y a lo largo del tomo siguiente: *Message évangélique et Culture hellénistique*, Paris, 1961 (esp. Cap. I del libro V) se solidariza en diferentes notas con la concepción general de GRANT. En "le Mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme", *O.d.G.*, pp. 448-456, no hace sino constreñir su investigación a un tema estricto para mostrar el rechazo del A.T. por un movimiento de revuelta dentro del mismo judaísmo.

WILSON, R. McL., sostuvo en su conocida obra *The Gnostic Problem*, 1958, los orígenes gnósticos surgidos en el judaísmo de la diáspora, siendo su más sobresaliente representante FILÓN. En "Gnostic Origins again", V.C. II, 1957, pp. 93-110, insiste en la misma idea. En "Gnosis, Gnosticism and the New Testament", *O.d.G.*, pp. 511-526 asume la misma tesis, aunque no específicamente, por la naturaleza del tema tratado. En *Gnose et N.T.*, Paris, 1969 (original inglés 1968), pp. 17-65, ofrece una útil síntesis.

WIDENGREN, G., desde 1945 en su *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* y posteriormente en "Der iranische Hintergrund der Gnosis" en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, IV, 1952 (ahora recogido en *Gnosis und Gnostizismus*, pp. 410-425), sostiene los orígenes iranios del gnos-

ORÍGENES CRISTIANOS

Fueron los heresiólogos los primeros escritores sobre el fenómeno gnóstico de que tengamos noticias, que consideraron estos sistemas como herejías o falsas religiones surgidas del cristianismo por un exceso de filosofía. Su medio histórico y el cuerpo que sostenía sus doctrinas era el cristianismo, pero el inspirador de su concepción torcida, no las Sagradas Escrituras, sino el pensamiento griego y algunas doctrinas de Oriente [4]. Naturalmente ésta es una posición media entre cristianismo y helenismo que con Harnack, como veremos, se decide por el segundo y que si bien da la iniciativa del error doctrinal a la filosofía pagana, es incapaz de concebir el gnosticismo como una forma de creencia no parasitaria y toma el fundamento de su exégesis en una pseudointerpretación

ticismo. En la última parte de "Les origines du Gnosticisme et l'histoire des religions", *O.d.G.* pp. 28-60, manteniéndose metodológicamente en la línea de los últimos estudios de la *Religionsgeschichtliche Schule* sostiene idéntica posición sobre varios temas gnósticos rigurosamente documentados. Puede verse ahora *Fenomenología de la religión*, pp. 443 y ss.

BIANCHI, U., en sucesivos artículos y escritos ha presentado su tesis sobre los orígenes gnósticos: "Initiation, Mystères, Gnose" en *Initiation*, ed. C. J. BLEEKER, Leiden, 1964; "le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions", *Numen*, XII, 3, 1965, págs. 175 y ss. y en "Le problème des origines du gnosticisme", *O.d.G.*, pp. 1 a 27 y "Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme", *O.d.G.*, pp. 716-746 y sus numerosas intervenciones en los diálogos del Coloquio de Mesina, ha corroborado con insistencia su teoría de los orígenes gnósticos en los cultos de la vegetación y misterios antiguos. Los trabajos de otros importantes especialistas (JONAS, RINGREEN, BAUSANI, GNOLI, RUDOLPH), para mandeísmo, etc., no hacen sino confirmar lo expresado.

[4] IRENEO e HIPÓLITO confirman esta tesis. Reconocen que el gnosticismo es una herejía, o por lo menos, que infecta o descristianiza al cristianismo, por ello consideran a Simón el Mago como el padre del gnosticismo y rival de Pedro, al igual que en *Hechos* VIII, 20 y *Recogn.* II, 38; (Cf. *Adv. Haer.* I, 23,1 y *Elenchos*, VI, 9), pero este gnosticismo es un cristianismo gnostizado, que por otra parte, tiene inspiración en filósofos y mitólogos paganos. IRENEO ve sus fuentes en la *Teogonía* de Antífanes, la *Ilíada*, Hesíodo, Tales, Anaximandro, Anáxagoras, Demócrito, Epicuro, los pitagóricos, Platón y Aristóteles (*Adv. Haer.* II, 14,1-6, Harvey I, pp. 287-299) e HIPÓLITO, en Heráclito, Platón, Aristóteles, etc. (*Elenchos* I, 8 y I, 26,4). Para nosotros reconocer estas influencias ajenas no implica permitir pensar en un gnosticismo anterior (Cf. la opinión contraria de SAGNARD, F. M. M., en *La gnose valentinienne* . . ., p. 118). Cf. sobre este mismo tema WOLFSON, H. A., Cap. XVII, última parte de su *The Philosophy of the Church Fathers*, Massachusetts, 1956, ALBRIGTH, W. F., y BURKITT, F. C., entre otros autores contemporáneos, consideran aún al gnosticismo como una herejía cristiana. Ver ahora *R.B.* 1, 1977, pp. 29 y ss.

de la doctrina cristiana [5]. En postura más clara se sitúa hoy S. Pétrement, quien sostiene, que sobre todo el primer gnosticismo cristiano, el de Simón y Menandro, Cerinto y Saturnino, cismáticos más que herejes, muestra con claridad que esta doctrina no es más que un cristianismo que ha llevado al extremo algunas ideas profundamente cristianas y patentes en las Epístolas de San Pablo y el *Evangelio de San Juan* [6]. El P. Daniélou a su vez, ha sostenido las

[5] El carácter parasitario del gnosticismo, sostenido por RUDOLPH, C., cf. nota 1 del cap. I y por CORNÉLIS, H. y LÉONARD, A., *La gnosis eterna, Andorra*, 1961, p. 25, reduce este movimiento a una simple adulteración o rebajamiento de una religión autónoma, por el afán evasivo de ciertos grupos que tienden a una reinterpretación más antropocéntrica que dirigida hacia Dios. Esta idea, por reduccionista, conspira contra el espíritu fenomenológico aquí sostenido, rechaza la obra positiva de PUECH, JONAS, QUISPEL, etc. y no hace justicia al gnosticismo.

[6] Ampliemos aquí lo dicho en otro lugar (véase nota 3). La Gnosis es una forma de cristianismo, existente ya en la época apostólica, pero que hasta el siglo II no se halla en su plenitud. El gnosticismo cristiano más que una herejía es una fusión de ellas y quizás es una excelente definición de ésta la dada por HARNACK en 1886 como la "helenización extrema del cristianismo". Durante los primeros siglos el helenismo se difunde y no sólo Grecia agotada busca la religiosidad oriental, sino que el Oriente asimila también la racionalidad griega —ciencia y filosofía— es éste un movimiento recíproco y acuerdo mutuo. Por otra parte, la oposición filosofía-mística no es profunda, caso concreto, PLATÓN, el filósofo místico, o ECKHART, el místico filósofo. Y la oposición regresión-progreso, no siempre es tal, pues volver a los orígenes puede ser un progreso. Por tanto, ¿rechazó la Iglesia al gnosticismo por ser una rémora a su progreso? Quizás por lo contrario. Su carácter fermentativo dualista, su anticosmismo, podría haber sido muy útil en sus comienzos, cuando el contorno y la autoridad constituida la rechazaban, pero después, una vez estabilizada con el Imperio, la actitud era temeraria. Pero los gnósticos cristianos fueron siempre adversos al judaísmo y sostienen ser lo mejor del cristianismo. Esto no debe preterirse. La actitud dualista del gnóstico es fundamental. BOUSSET, ANZ, JONAS han fallado al intentar mostrar su origen. La idea de que el Imperio atosigaba, puede ser en parte valedera, y explicar la liberación de las potencias, como fuerzas políticas y sociales; pero en los gnósticos hay asimismo una alegría que no se explica por esto sólo (Cf. *Le dualisme chez Platon*. . ., pp. 131 y ss.). Las Epístolas Pastorales y la *II de Pedro*, que es posterior, combaten al gnosticismo, luego éste ya existía a fines del siglo I y comienzos del II. Por otra parte, muchas de las ideas del dualismo gnóstico se encuentran en Pablo, en el *Ev. de Juan* y otros escritos neotestamentarios, salvo en los sinópticos, aunque en Lucas, como en San Pablo y algunas obras de los Padres Apostólicos aparece el uso absoluto del término "gnosis" como igual a revelación o a una religión verdadera y que salva, lo que puede haber provenido del judaísmo de los LXX, según DUPONT, D. J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épitres de Saint Paul*, Louvain, 1949, pp. 18 y ss. Pero para los judíos se trata también del conocimiento profundo de las Escrituras y de la revelación apocalíptica y para los cristianos de la comprensión del misterio escatológico, saber más profundo que la simple fe o su opuesto, según la *I Epístola a los corintios*. En el siglo II el significado

de "gnosis" se restringe más: es la inteligencia de la fe y el sentido verdadero de la escritura, como lo ha visto CERFAUX, L., en "Les paraboles du Royaume dans l'Evangile de Thomas", *Le Museón*, 70, 1957, 3/4, p. 319. Así para el PSEUDO BERNABÉ y CLEMENTE ALEJANDRINO, el gnóstico es el cristiano perfecto. Pero todo esto resulta ser diferente de la doctrina del gnosticismo cristiano, en donde esta última característica aparece, pero acentuada (Cf. "La notion de gnosticisme", pp. 385-421). Además, la oposición Dios/mundo está ya presente en Pablo y las epístolas juaninas. El mundo poblado de potencias, etc. e incluso asimilados a los elementos del mundo, en San Pablo. Los dioses de la naturaleza y el Dios justo de este siglo son tan marcionitas como paulinos. La expresión joánica "príncipe del mundo" se aplica al *diablo como símbolo de la ley del mundo y él, al igual que en Lucas, residiría* en el cielo, no en los infiernos. Los príncipes del mundo según San Pablo no han conocido a Cristo, como, según los gnósticos, tampoco al Salvador. El gnóstico los denomina ángeles, pero también Pablo, la *I de Ped.* y la *Carta a los hebreos*; el mundo, como en Saturnino y quizás Simón y Menandro, se encuentra sometido a los ángeles. En el gnosticismo cristiano Yahvé, que da la ley, es un ángel y en el N.T. la ley es obra de los ángeles, así lo atestigua San Pablo, los *Hechos* y *Ep. a los hebreos.* Tanto entre gnósticos como en el N.T. Dios guarda la ley, el mundo visible es transitorio y el invisible, eterno; éste es verdadero y aquél, confuso; hay que franquear las dominaciones y el tal reino es novedad absoluta. Coinciden igualmente en la especulación sobre el Pleroma y el dualismo antropológico: oposición carne/espíritu, dos hombres, dos cuerpos, dos humanidades (que en San Juan es de origen y de naturaleza). Está en ambos pensamientos la angustia de ser extranjeros, la oposición de luz y tinieblas (incluso como principios activos). Está también lo ya dicho sobre el "conocimiento" con sentido absoluto. Según BULTMANN el Cristo trascendente de Juan, reviste los caracteres del Salvador gnóstico. Pablo rechaza la ley y no siempre es hostil a los judíos, pero semejante antagonismo es claro en Juan. De todo esto es posible deducir que el gnosticismo cristiano tiene su origen en el N.T., ya que de él se puede extraer esta doctrina. Además la *idea de gracia y de revelación se confunden en una sola: la primera es una* verdad dada gratuitamente, la segunda justifica a ésta, puesto que si algo se da es porque se debe manifestar. Se debe agregar que no existen documentos gnósticos anteriores al cristianismo (incluido el "sermón naaseno" de REITZENSTEIN y las especulaciones pahlevíes sobre el Hombre Primordial). Existe la salvación por el conocimiento en religiones precristianas: En los Vedas, el budismo y el platonismo; pero caracteres análogos a los descriptos sólo en FILÓN: a) separación Dios-mundo, como Dios separado del cosmos (ver pp. 71 y ss.), b) intermediarios similares a las potencias: 1) potencias divinas, bondad y justicia que crean al mundo, 2) Logos-Creador, Sofía, Gracias, Hombre Celeste y ángeles, ligados a los elementos, y detenerse en ellos es no poder llegar a Dios; c) la potencia de los astros simboliza al mundo; d) el alma no puede naturalmente elevarse a Dios; e) espíritu y carne se oponen profundamente; f) admite una materia preexistente; g) nostalgia por el más allá (Cf. *Le dualisme chez Platón*..., pp. 208-220). Pero en el artículo citado precedentemente PÉTREMENT, quita a FILÓN su importancia decisiva, ya que no rechaza al mundo y acepta la pureza y divinidad de los astros. Sobre el punto básico gnóstico del anticosmismo relaciona la autora más estrechamente, gnosticismo y apocalíptica: ambos devalúan al mundo, pero mientras la subestimación apocalíptica se basa en una perspectiva final, el gnóstico se coloca en el comienzo. Entre el *vendrá* inmediato apocalíptico y el *es* gnóstico,

existe el *es* y *todavía no* y lo que es y no es del mundo, coexistiendo e inconfundibles, propio de la escatología cristiana. El desliz hacia cualquiera de los términos era fácil y por ello el desarrollo de una oposición que es ya característica del gnosticismo, con una total participación en la Verdad. Así, quedarían firmes los siguientes puntos: 1) el gnosticismo aparece al par que el cristianismo, 2) en las comunidades cristianas se observan los primeros síntomas, 3) relaciones preponderantes con el judaísmo, 4) es una Verdad nueva frente al judaísmo y cristianismo y asimismo algo totalmente nuevo y que tiene que ver con otro mundo. El gnosticismo se ve surgir en el N.T. en Pablo, Juan, Lucas y la *Epístola a los Hebreos* y después se va separando. Se duda si Ignacio de Antioquía, el *Evangelio de la verdad*, *La ascensión de Isaías*, las *Odas de Salomón*, son gnósticos u ortodoxos. Pero en la mitad del siglo *II*, la Iglesia cambia de orientación en Roma. También pudo el mismo movimiento gnóstico ser exagerado y buscar garantías e influencias exteriores: del platonismo, zoroastrismo, etc. Esto último, el rechazo del A.T. o la autonomía de las iglesias gnósticas pudo originar la ruptura. Los gnósticos fueron recopilando materiales y asimilando imágenes extrañas y éstas llegaron a ser más visibles que la doctrina que albergaban. De esta nueva simbiosis surgen los grupos gnósticos que cada vez se descristianizan más, hasta llegar a abandonar la figura de Cristo. Las Gnosis paganas: hermetismo, NUMENIO, *Oráculos caldeos*, no hacen más que prolongar a las cristianas.

Aún más recientemente (Cf. "Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du Christianisme?, *O.d.G.*, pp. 460-486), sostiene la autora que los nombres de "potencias", "autoridades", "principados" y "arcontes", designan a la vez en Pablo a las autoridades sociales y a las potencias de la naturaleza que actúan a su través. En *I Cor.* y *Ef.* se presenta un jefe de ellas, que anuncia a Juan y *Heb.* habla igualmente de tales ángeles. *Luc.* y *Mat.* expresan la misma idea. En *Apoc.* y *I Ped.* estas potencias son malas e ignorantes y en *I Cor.* y *Ef.*, son enemigas de Cristo. Es decir, en el N.T. el mundo se nos presenta dominado por potencias malas. ¿Cuál es la explicación de este fenómeno? El judaísmo afirma que las cosas del mundo son gobernadas por potencias o ángeles. En *Jub.*, cada ángel dirige un fenómeno o tipo determinado de cosas e igual afirma el libro de *I Hen.* Ello pudo deberse a una influencia pagana. Estos ángeles bien pudieran ser los dioses extraños sometidos, ahora, a Yahvé, pero desempeñando su anterior función, así son símbolos o señores de las fuerzas naturales. Los ángeles y el mundo se nos presentan como equivalentes (*I Cor.* y *Asc. Isaías*). Pero lo dicho hasta aquí no da cuenta de su maldad, pues los que habían atraído la cólera divina fueron castigados y encerrados: *Jub.* y *I Hen.*; CDC 2, 18; IQH 10,34. Por otra parte, los judíos partidarios de los apocalipsis desprecian el mundo, pero esto no es obstáculo para que los ángeles malos que citan sean escasos. Las leyes son consideradas buenas: *Hen.*, *Baruch*, *Esdras* y *Salmos de Salomón;* I QS 4,16-17-25 y en los Himnos. En la apocalíptica lo presente es malo por el conflicto reinante, pero no está el mundo enteramente sometido al mal, como en *Juan* 5,19. También los ángeles son ignorantes en el A.T., pero esto es como toda criatura. En el gnosticismo es diferente. Los ángeles ignoran al verdadero Dios, lo que es idéntico en N.T. y por eso crucifican a Cristo. Los ángeles de las naciones (a Israel corresponde Yahvé) —*Ecles.* y *Jub.*— parecen también malos, pero ni ignoran a Dios ni Pablo hace referencia a ellos. Para Pablo los ángeles son ignorantes, porque crucificaron al Señor y el mundo es negado porque ha ignorado a lo divino, porque no lo ha reconocido (sucede igual con Juan y Santiago). El cristiano es un "extraño" en el mundo, como

raíces judeocristianas del gnosticismo, por una desmedida interpretación de la escatología comenzada [7].

el gnóstico, luego los ángeles ignorantes son el mundo ignorante. Esto persiste en *Asc. Isaías*, JUSTINO, IGNACIO e IRENEO. Pero los ángeles no han creado el mundo, o sea, las cosas no son esencialmente malas, aunque sí su ley. En este último punto el gnosticismo se separa de Pablo y Juan, y probablemente la lucha contra el judaísmo haya llevado a este nuevo punto de vista. Se ha devaluado a Yahvé porque era el autor de la Ley. Cristo "No ha venido a abolir la Ley...", pero sí predica su reforma profunda, que quizás era simbolizada por la destrucción del Templo y su reedificación. Esteban y los helenizantes estaban contra el templo (*Hechos* VII, 30 y ss.) y también predicaban contra la Ley. Pero la tradición judía coloca a Yahvé como dando la Ley a Moisés y esto lo subestima. Teniendo lo dicho en cuenta, el mismo Esteban y Pablo en *Gal.* III, 19, afirman que la Ley ha sido dada por los ángeles. Dadas estas ideas paralelas, la transformación se podía producir con facilidad, pues si es un ángel quien habla en la Ley y es Yahvé quien habla, Yahvé es un ángel, pero al mismo tiempo el creador del mundo. Esto no está explícito en Pablo, pero cuando la hostilidad del cristianismo hacia el judaísmo creció, era fácil considerar al creador como diferente de Dios. SIMÓN y MENANDRO no distinguen entre un Dios superior y el creador. Marción es el primero en hacer la distinción y Cerinto y Saturnino la siguen y un reflejo de esta hostilidad religiosa está en Juan que es de la misma época. Por esta misma oposición al judaísmo se explica el mito de los siete arcontes creadores. Se encuentran los siete en *Tobías*, *Henoch*, *Apoc*, *Hermas* y *Strom.* Estos siete arcontes están en estrecha relación con los siete días del *Génesis* y no con los planetas, pues la semana planetaria no fue conocida por los judíos en tiempos precristianos y parece que comenzó a conocerse después de la segunda mitad del primer siglo. Cuando por la época de SATURNINO, el antijudaísmo creció, el rechazo del sábado, llevó a cambiar la hebdómada por la ogdóada. Los siete elementos toman un valor inferior y son adscriptos, ahora, a la semana planetaria y los cielos correspondientes. Y de esta manera, el mito gnóstico no puede llegar a ser comprendido si no se entiende la transformación de valores que trajo el cristianismo y que los gnósticos extremaron. El art. "Le Colloque de Messine..." (1968) ya citado, es sólo ratificatorio.

[7] El P. DANIÉLOU veía el móvil determinante del gnosticismo en la apocalíptica judía. Pablo ya usó la palabra "gnosis" (Cf. DUPONT, *loc. cit.*, p. 38), pero como ciencia o saber, como conocimiento de los secretos escatológicos, del *mysterion* que es revelado en Cristo. Concepción que tiene por base la apocalíptica judía, de la revelación de los secretos escatológicos y celestes. Esta gnosis era la teología que reinaba en los tiempos contemporáneos a Cristo, ella se revela en los textos de Qumrân bajo dos aspectos: 1) Aspecto escriturario: como la ciencia del cumplimiento de las Escrituras, *Midrash de Hab.*; 2) aspecto apocalíptico: como el conocimiento de los secretos del reino, que sólo deben comunicarse a quienes han elegido el camino. Su contenido es la inminencia de los sucesos escatológicos anunciados por los profetas. Cf. IQS IX, 17; X, 24; IV, 6; IX, 18; X, 1-3; XI, 3-6-15-16 (según DAVIES, W. D., "Knowledge in the DSS, and Mt. 11,25-30", *Harvard Theological Review*, 46, 1953, pp. 113-141). En la línea de la teología judeocristiana (constituye ésta, según el autor que estamos tratando, la primera teología cristiana, de estructura semítica y anterior a la de los apologistas, que utilizan los medios con-

ORÍGENES JUDÍOS

A los estudios de G. Scholem que ha llegado a considerar al gnosticismo como una doctrina religiosa surgida de sectas hetero-

ceptuales griegos. Diversas expresiones parecen referirse a ella. Las "tradiciones" de que hablan PAPÍAS, IRENEO y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, diferentes de la mera fe. La iniciación de los cristianos en la "gnosis de los misterios", de que habla la *Epist. de Bernabé*. Las presuntas enseñanzas dadas por Cristo después de su resurrección de las que hablan la *Epístola a los Apóstoles* y el *Apocalipsis de Pedro*. Esta teología se expresa por categorías apocalípticas; es por lo tanto, visionaria y consta de estos elementos: 1º revelación como develamiento de los secretos celestes (cosmos sagrado, moradas de los ángeles, almas y demonios) y de los libros celestes que contienen los secretos de la historia. 2º El visionario lo ve todo en el transcurso de una ascensión celeste. 3º Para el cristiano sólo Cristo pudo realizar esto, pero lo expresa con las antedichas categorías. Cf. *La Théologie du Judéo-Christianisme*, Intr., la gnosis como conocimiento de los secretos escatológicos se continúa en diversas obras: *Leví, Benjamín, Didaché, I Cl.* La *Epístola de Bernabé* se vincula al aspecto escriturario y así explica el verdadero sentido del A.T. Igualmente sucede con *Od. Sal.* Pero con el cristianismo el cumplimiento de las promesas escatológicas ya ha llegado, el reino está en realización y el retorno al paraíso es un hecho contemporáneo. De aquí fue posible la formación del gnosticismo, que confunde el conocimiento del suceso salvador con la salvación. (Cf. nota 3 y DANIÉLOU, J., *El misterio de la historia*, San Sebastián, 1963, pp. 428-442). En su reciente artículo "Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme" *O.d.G.* pp. 448-456, el P. DANIÉLOU caracteriza al gnosticismo por su particular dualismo que consiste en que el cosmos es la obra del demiurgo, ser extraño al Pleroma y estructura central, sobre la que se apoyan las estructuras segundas provenientes del judaísmo, cristianismo y pitagorismo, según los diferentes tipos de gnosticismo. Se trata aquí el problema del mal gobernante del mundo, tema tan querido al gnosticismo cristiano primitivo. Así, a) se toma la noticia simoniana de *Adv. Haer.*, anterior al 180. El trastorno es más explícito en el BASÍLIDES de IRENEO e igual sucede con SATURNINO y CARPÓCRATES; b) el 2º grupo lo forman MARCIÓN, los sethianos de IRENEO y ofitas y c), el 3º, los marcosianos de HIPÓLITO y JUSTINO gnóstico. En el caso de a) los ángeles son criaturas de Dios, el mundo es obra de estos ángeles y su mal gobierno se debe a las querellas mutuas, en b) el proarconte crea a los ángeles y al mundo, el mal es obra de los conflictos superiores. En c), el grupo más alejado, el mal procede de los conflictos angélicos. El tema del gobierno del mundo por los ángeles, es judío, griego y cristiano. Entre los judíos está la tradición de que los ángeles de las naciones las dirigen. Esto se encuentra en el *Deut, Jub.*, en ORÍGENES, CELSO y JULIANO. Pero en tanto que cada nación tiene su ángel, Israel tiene a Yahvé, el *Test. de Neftalí* y los *Recog.*, así lo reconocen. Otra concepción pone a los ángeles en relación con las zonas que rodean a la tierra y los climas. Esta idea se relaciona con la astrología, su origen es caldeo y los ángeles judíos asimilan aquí a las potencias astrales. Esto se encuentra en JUSTINO, ORÍGENES, ANDRÉS DE CESAREA y ATENÁGORAS, quien además agrega, que son ángeles malos, por la mala administración de lo que Dios les encargó gobernar. El origen de la concepción es judía, pero ATENÁGORAS le une la idea platónica de un

doxas judías [8], se deben agregar las importantes aportaciones de R. Mcl. Wilson que lo considera como surgido del judaísmo de la

alma desordenada originada en la materia y retomada por PLUTARCO y NUMENIO. De la misma manera, la atribución a los demonios de las enfermedades está en PLUTARCO, TACIANO, SYNESIO y CLEMENTE ALEJANDRINO, en unos por obra del destino, en otros por desobediencia angélica. En la *Asc. de Is.* hay conflictos angélicos, e igual sucede en SIMÓN, pero en los ofitas y JUSTINO el nivel es planetario, al igual que en BARDESANES, TACIANO y hermetistas. En PLUTARCO, ATENÁGORAS y SYNESIO el desorden es inmanente a la materia. Recapitulando los datos en a) —Gnosis arcaica— el mundo es obra de los ángeles, idea que no es judía ni cristiana, sino platónica por el *Timeo* y también filoniana y de PLUTARCO. Esto no es radicalmente gnóstico. En b) la oposición cielo-tierra, es sustituida por Pleroma- *kénoma*: cielos y tierra se oponen a Dios y c) es más asimilable a a). Para los judíos y cristianos, los ángeles son creados buenos, pero después de su caída llegan a ser malos. Para TACIANO, si los astros son malos es por influencia demoníaca, pero esto último repugna al pensamiento griego. Para éste el mundo celeste es divino y lo afirmado por TACIANO, blasfemo. La astrología podría ser un punto de partida pero los platónicos y estoicos consideran la dependencia de lo sublunar con referencia a los astros, expresión de un orden divino. Empero el gnosticismo trastrueca todo esto. Para el griego, orden y desorden se oponen, pero ambos forman el universo. Para los judíos y cristianos, Dios crea el mundo como algo bueno y el pecado introduce el desorden. Para el gnosticismo el mundo proviene del pecado de Sofía, no es algo positivo y desaparecerá. Hay un desprecio por lo sensible que no está en SIMÓN ni BASÍLIDES; pero en los demás hay una idea común: Yahvé el primer ángel es su autor. El fondo es judío, pero la noción gnóstica de una creación inferior, es antijudía y esto ya está presente en el mismo SIMÓN. El mundo inferior se opone al Pleroma. En solidaridad con Grant, nos afirma el autor, que el origen de esta oposición tiene que provenir de una apostasía también judía, en la que el demiurgo aparece como una parodia de Yahvé.

8 Para Scholem, G. G., en *Les grands courants de la mystique juive*, París, 1960, (1ª edición en inglés, N. York 1946) la mística judía es un renacimiento de la doctrina mítica. Se expresa por símbolos que representan sus profundos sentimientos religiosos y el gnosticismo le prestó numerosos medios de expresión (caso concreto el libro *Bahir* y consiguientemente toda la cábala). Pero la cábala medieval es la cristalización de la mística judía y ésta se ha originado en el período del 2º templo. Las relaciones de la mística judía con el sincretismo greco-oriental, el judaísmo apocalíptico (sobre todo el *Enoch etiópico y IV Esdras* que contienen elementos de este tipo), no se tratan aquí, sino aquellos escritos más descuidados por los historiadores, que tuvieron su momento floreciente en los siglos IV a VI y cuya línea después se prolongó, siempre bajo la pseudonimia de grandes maestros del pasado, a través de grupos esotéricos judíos, que presentan un claro parentesco con los grupos que produjeron la literatura apocalíptica y que continuaron elaborando su obra propia al margen del Talmud. En los círculos fariseos se enseñaba ya una doctrina esotérica. Eran sus temas: la creación, 1er. Cap. del *Génesis*, y la visión del carro como trono de Dios (la *Merkabá*), 1er. Cap. de *Ezequiel*. La *Mishná*, por obra de JEHUDA EL SANTO, excluyó al máximo estas referencias y también a los *hayoth*, considerados ángeles, pero se han conservado en la *Tosephta*. Por la continuidad de temas que relacionan el elemento apocalíptico con el

teosófico y la cosmogonía, el pensamiento central de la *Merkabá* reconoce tres niveles: el de los conciliábulos anónimos de los antiguos apocalipsis, la interpretación de los maestros conocidos en la *Mishná* y la doctrina de los místicos *talmúdicos y postalmúdicos. La primera mística judía es la mística del trono*; o sea, la percepción de la aparición de Dios sobre el trono y, al mismo tiempo, de los misterios del mundo del trono celeste. El trono es igual al Pleroma gnóstico y hermético, con sus potencias, eones, arcontes, etc. El trono es preexistente y contiene todas las formas creadas. Así en el *Midrash Mishle* al Prov. XX, 2 se *dice: "Todo lo que ha creado en su universo, lo tenía fijado en su* trono". Y la idea macrocosmos = microcosmos es así expresada en un pasaje sobre los *Aboth de-Rabbi Nathan*, Cap. 31: "Todo lo que el Santo, bendito sea, creó sobre la tierra, también lo creó en el hombre" (Cf. p. 372, nota 8). Esta noción de la virtualidad de lo creado contenido en el trono, se encuentra también en *Enoch* 14 y es seguido por otros escritos. Pero esto no es un *midrash*, sino la expresión de una experiencia religiosa independiente sobre un tema bíblico.

Poseen estos místicos una gnosis, un conocimiento secreto reservado a los iniciados. Obtenido éste, el visionario *descendía* riesgosamente a la *Merkabá*, *veía los siete palacios celestes y los describía* —*variación gnóstica* del *ascenso*—. También están presentes en estas descripciones las puertas de acceso, las fórmulas de pasaje y una descomunal antropomorfización de Dios, como creador, en la *Shiur Koma*, que subraya la separación entre la esfera visible e invisible (aunque no se llega a la oposición Dios Supremo-demiurgo). Se registra asimismo el velo que cubre el trono (rec. *Pistis-Sofía*) e igualmente, en el *Enoch*, una visión pesimista de la historia, más aún, negativa. En el tratamiento de los problemas sobre el origen del cosmos y, sobre todo, en su ordenación, no está la mística de la *Merkabá* muy próxima al gnosticismo, a diferencia de la cábala que tiene relaciones más estrechas. El carácter de la literatura primitiva representada por los *Hekhaloth* es puramente descriptivo, sin embargo hubo una fase especulativa cuya existencia está representada por un pasaje de la *Mishná* que prohíbe expresamente las especulaciones de tipo gnóstico. Los escritos *Maase Bereshith* encierran *el Libro sobre la creación* (entre los siglos III y VI). Constituyen una especulación sobre los diez elementos del mundo que se encuentran en los diez primeros números —los *Sephiroth*— y las veintidós letras del alfabeto hebreo. Son las treinta y dos fuerzas misteriosas con las que Dios ha creado cuanto existe y que algo tienen que ver con los *hayoth* de la *Merkabá*. No se ve con claridad si hay un emanacionismo, puesto que aquí la visión y el conocimiento son la esencia de la Torah (cf. pp. 48-93). Posteriormente los cabalistas hablarán de Dios como la "Raíz de todas las raíces", la "Gran Realidad", la "Unidad Indiferenciada", "lo que es Infinito" etc. (cf. p. 24). El autor que estamos tratando en su *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, N.Y. 1965, (1ª ed. 1960), retoma la cuestión de los orígenes del gnosticismo. Han existido en el judaísmo grupos análogos a los gnósticos cristianos. Su doctrina era un esoterismo místico del elegido, basado en la iluminación y adquisición de un conocimiento eminente de las cosas celestes y divinas. Este conocimiento es la gnosis con su carácter esotérico y sotérico (redentor). En los estudios sobre los orígenes gnósticos se han preterido los comienzos judíos, subraya SCHOLEM. Un caso concreto es el de REITZENSTEIN y sus discípulos. Pero son también varios los especialistas que se han preocupado sobre estos orígenes judíos. Todo estudio sobre los orígenes judíos del gnosticismo exige tener claras estas preguntas: ¿Hubo un gnosticismo judío precristiano y punto de partida del gnosti-

cismo cristiano? ¿Su índole era dualista, o se distinguía al Dios Supremo del demiurgo identificado con Yahvé? ¿Había un antinomismo total? ¿Hay testimonios de un desarrollo posterior de este gnosticismo judío, paralelo con los movimientos gnósticos bien conocidos fuera del judaísmo? En todo lo que se ha hecho hasta el presente falta una verdadera investigación sobre las fuentes esotéricas. Si ya BULTMANN veía un judaísmo gnóstico en los rollos de Qumrân y si K. G. KUHN sostenía que la gnosis judía arraigaba en la apocalíptica y el concepto judío de Ley, estas hipótesis son ya históricamente admisibles; pero, una lectura cuidadosa de los términos no permite ver el carácter gnóstico de los mismos. E. HAENCHEN ha distinguido bien en la *Apófasis Megale* las tradiciones atribuidas a SIMÓN y el origen samaritano del gnosticismo mitológico en su réplica filosófica, pero no hay que olvidar que el judaísmo samaritano es herético. QUISPEL también afirma que las más antiguas doctrinas gnósticas existentes presuponen una gnosis judía en la que el redentor no ocupa todavía un lugar central. E. PETERSON, opina igual, agregando que esto no sólo sucede en Palestina, sino también en Babilonia y que este gnosticismo fue precedido por otro, de raíz judía, asimilador de elementos judíos y persas. Estos especialistas han usado material apocalíptico y algunas afirmaciones de carácter esotérico, pero debe también investigarse dentro de la misma tradición esotérica judía, la de los libros *Hekhaloth* (lugares y palacios celestes por los que pasa el visionario): a) *Las visiones de Ezequiel*; b) los *Pequeños Hekhaloth*; c) el *Gran Hombre*; d) la *Merkabá Rabbah*; e) los *Hekhaloth* sin título; f) el cap. sobre fisiognomía y quiromancia; g) el libro de los *Hekhaloth*, publicado por ODEBERG, llamado también el tercer *Enoch* o *Libro hebreo de Enoch*; h) el tratado de los *Hekhaloth*. Todos, menos a), son revelaciones sobre la Merkabá (siglos I a IV), y de los que hay ya pequeños fragmentos en el tratado talmúdico *Hagigah* en la literatura talmúdica y midráshica. El problema vital que aquí debe resolverse es cómo conseguir establecer las relaciones correspondientes entre estos textos y la traducción talmúdica. ¿Todo este material ha sido escrito por gente que no tenía relación con la antigua *Merkabá*, o hay una verdadera referencia a estas tradiciones? En *Les grands courants*..., anterior en su versión inglesa, como dijimos, ya demostró SCHOLEM que los más antiguos de estos escritos eran de los siglos IV y V pero que contenían un material mucho más arcaico y con elementos paralelos a las doctrinas y prácticas gnósticas. Pero ahora hay más, la tradición talmúdica conoce siete cielos pero el capítulo segundo de la Hagigah hace incluso referencia a un octavo, en el que residen los más profundos misterios. Esta afirmación del rabino babilonio R. AHA (siglo III) es casi gnóstica (compárese p.ej. C.H. I, 26) y bien podría haberse originado en Occidente e influir allí. Existe también el nombre *azbogah* —el nombre de la Ogdóada— que antes significó "Nombre del Poder" igual a "la Gloria divina", porque el más alto cielo es igual a la gloria. Esta es una noción equivalente a la del gnosticismo y que entró en el judaísmo antes de bifurcarse en la doctrina judía ortodoxa y el cristianismo. Posteriormente el investigador judío ha enriquecido sus investigaciones con la dilucidación de algunos puntos parciales visibles en el gnosticismo y la tradición mística hebrea (cf. "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes" en *Eranos-Jahrbuch*, 25, 1956, pp. 87-119 y *La Kabbale et sa symbolique*, ya citado). En su obra culminante, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966 (original alemán de 1962), SCHOLEM sintetiza sus anteriores resultados de investigación (ver pp. 27-32) y exhuma nuevos elementos en relación con los relatos gnósticos.

diáspora o helenístico, siendo Filón la pieza clave o de transición [9], R. Bultmann sostiene igualmente que el judaísmo de la diáspora, a

[9] R. McL. WILSON sobre la base de su tesis doctoral aceptada por la Universidad de Cambridge, escribió su libro *The Gnostic Problem*, London 1964 (1ª ed. 1958), cuya finalidad es rastrear los orígenes judíos del gnosticismo. En su primera parte nos presenta un cuadro del judaísmo desde el comienzo de la época postexílica al siglo II después de Cristo. Distingue el hebreo palestino del de la diáspora, residente en Babilonia, Egipto y Siria y distingue el universalismo de éstos, del nacionalismo mesiánico de los judíos que habitaban Palestina en la época helenística. Las sinagogas mantienen unida la fe de los israelitas dispersos, pero se hace necesario con un fin misional y para que las Sagradas Escrituras puedan ser entendidas por el medio judío helenizado, sobre todo en Occidente, hablar y escribir en griego y también adquirir algunos de sus medios de expresión, por ejemplo, el lenguaje de los misterios; pero la doctrina judía se mantiene inconmovible. Lo dicho es la máxima acusación de sincretismo que puede hacerse al judaísmo de la diáspora de esta época. En la más próspera de las comunidades del siglo I a. J.C., vive FILÓN, en Alejandría, ciudad que ha heredado la supremacía cultural griega. Se traduce la Biblia, la *Septuaginta* muestra alguna de las nuevas tendencias religiosas (con referencia a Dios: énfasis sobre su universalidad, eliminación de expresiones antropomórficas, insistencia en la trascendencia divina; la escatología y la angelología están también más subrayadas, cf. J. DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1962, pp. 114-118) y algunos de los vocablos elegidos se muestran con su gravitación griega (cf. pp. 32-33), pero por ella y otros escritos, la religión hebrea se hace presente en el mundo helenístico. A este medio pertenece FILÓN. Convencido de que la fe judía es la verdadera, conocedor de las Sagradas Escrituras y de la filosofía griega —el autor de la *Epístola a los Hebreos*, JUAN y algo menos PABLO, participan de las mismas ideas— para él el judaísmo es una religión y filosofía superior a la estoica, platónica y pitagórica, que han sido sintetizadas por POSIDONIO. Sus ideas centrales son éstas: 1) sólo Dios es bueno y perfecto; 2) el mundo es creado de una materia informal, pasiva y sin propiedades; 3) el alma desciende de Dios y el cuerpo está hecho de materia, ésta, no obstante, no es la fuente del mal, sino los fenómenos, la limitación surgida al penetrar el alma en el compuesto humano (dualismo); 4) el hombre está emparentado con lo divino y esto marca una ruptura fundamental entre lo espiritual y lo sensible. El hombre no es de aquí, ha caído, ha sido aprisionado por la materia y el compuesto es malo, el cuerpo es prisión. En todo esto subyace el mito de la caída; 5) el Logos es el agente creador y jefe de los otros *logoi*. Pero estos elementos paganos han sido puestos al servicio del judaísmo. Esta tradición alejandrina abierta fue seguida por CLEMENTE y ORIGENES y en general por el judaísmo helenístico, bien fuese cristiano o gnóstico. FILÓN, por otra parte no hacía más que explicar ideas comunes al judaísmo de su tiempo (esta tesis es rechazada por G. VAN GRONINGEN, l. c., pp. 61 y ss., considerando que la tradición de los *Setenta*, al igual que el pensamiento de FILÓN eran un caso aislado —en el Congreso de Jamnia, el judaísmo rechazó la versión de la *Septuaginta*—) además, sintetizó la teología judía y la filosofía helenística y para ello debió expurgar a ambas. Fue ésta una orientación del judaísmo que permitió que muchos judíos llegaran a ser cristianos o paganos helenizados, pero que jamás formó escuela —cf. Capts. I

causa de su facilidad para asimilar doctrinas extranjeras, fue el vehículo para que el gnosticismo llegara a tener existencia en un

y II—. En el capítulo VII, WILSON establece cinco relaciones entre el judaísmo alejandrino y el gnosticismo y señala las diferencias: 1) la idea de un Dios trascendente, separado del mundo por intermediarios y cierto emanacionismo superior. Hay disparidad en cuanto a la concepción judía y filoniana de un Dios personal, trascendente y cognoscible por su propia revelación que resulta inconciliable con la idea gnóstica de un Dios impersonal, trascendente e incognoscible y sólo aprehensible por la gnosis. Más aún la idea de un demiurgo es común al gnosticismo, PLATÓN, estoicos, judíos, FILÓN y cristianos. En efecto todos aceptan a un Dios, creador y supremo, pero el gnóstico agrega que el demiurgo —creador— es malo connaturalmente y enemigo de Dios y del hombre. Esto también los distingue, aunque la fuente material es idéntica, ya que hay dos teorías sobre la creación. PLATÓN, FILÓN y los estoicos presentan una degradación y el mal es la materia: en los gnósticos el demiurgo adquiere los caracteres del Satán judío y cristiano y su pesimismo hacia el mundo, les hace identificarlo con su creador. El Logos les sobrevendría posteriormente vía cristianismo y la explicación de los ángeles y poderes cósmicos gnósticos es semejante a lo dicho. El valentinismo no intentaría, sino combinar ambas teorías (pp. 183 a 200). 2) Creación y naturaleza del mundo. Tanto el judaísmo como el gnosticismo aceptan la cosmogonía helenística pero para el judaísmo el universo compuesto de cielo, tierra y agua, como la creación, surge *ex nihilo*, creado por Dios al que pueden acompañar la Sabiduría o el Logos. Para el gnosticismo hay un mundo absolutamente supramundano, materiales preexistentes y la obra de un poder subalterno y hostil. El primer concepto puede provenir de PLATÓN. VALENTÍN parece agregar al esquema gnóstico el concepto judío de cosmología, transformándolo; el punto de partida es común, pero la diferencia es insoslayable. 3) Antropología: el hombre es divino, ajeno al mundo, para un pensamiento gnóstico; para el judío, sin embargo, es una parte de la creación. FILÓN concibió dualísticamente al hombre, por influencia griega, y aceptó una caída, no sabemos si con sentido ético o dentro de la materia. También en este separado la oposición es clara, aunque FILÓN ha sido influido por el paganismo (pp. 208-211). 4) Salvación: para los gnósticos la salvación consiste en una vuelta a la verdadera morada. En el judaísmo y el cristianismo la salvación es del pecado. El hombre es un ser creado que debe salir de los límites del pecado y no del dominio de la necesidad universal, como dice el gnóstico, de acuerdo con el pensamiento pagano. Sus distintas concepciones antropológicas también se hacen presentes aquí. La gnosis es para FILÓN un entendimiento profundo de los secretos revelados a Moisés y el cristianismo nos dice algo parecido, junto con ella son necesarias las obras; para el gnóstico el conocimiento salva. Luego los tres usan el mismo término, pero con diferente sentido. Igual que en los casos anteriores, se ha podido correr parejamente en un primer momento, pero posteriormente el sentido profundo ha distinguido a judíos y cristianos de paganos y gnósticos (pp. 211-218). 5) Redentor: los gnósticos afirman su creencia en un Salvador, en varias escuelas éste se identifica con Jesús. En este aspecto son patentes las diferencias y similitudes con el cristianismo y su relación a un modo contemporáneo de pensamiento. Para el gnóstico el "hombre divino" está aprisionado y necesita la ayuda de Dios para salvarse. Esto, asimismo está en relación con el zoroastrismo, los redentores griegos y el mesías judío. Hay que subrayar que muchos de estos parecidos son sólo

contorno cristiano [10]. R. M. Grant ha sido el especialista que con mayor audacia, no sólo ha visto el origen del gnosticismo en las sectas apocalípticas judías, sino que ha vinculado su razón decisiva con la desilusión causada por la destrucción de Jerusalén en el año 70 de nuestra era [11].

ocasionales y el sentido gnóstico es una interpretación más radical del Jesús cristiano. El mesianismo judío puede haberlo influido mediatamente (pp. 218 y ss.).

[10] BULTMANN, RUDOLF, L., en *Le christianisme primitif*, ya optaba por los orígenes orientales del gnosticismo como un movimiento religioso anterior al cristianismo y que penetró en Occidente como su rival (cf. p. 134). Posteriormente en su *The Theology of the New Testament*, Londres, 1955, vol. I, pp. 170-171, sostuvo estos orígenes orientales, pero habiendo tenido como vehículo de transmisión las sectas de la diáspora judía de la época helenística. Precisamente por su medio, y más concretamente por las doctrinas de los mandeos residentes en su primera etapa en las riberas del Jordán, la idea irania del redentor se habría infiltrado entre algunos grupos judíos y de esta manera habría pasado al cristianismo.

[11] El pensamiento de GRANT está expuesto con claridad en la *Gnose et les origines chrétiennes*. En el capítulo primero trata el sentido universal del gnosticismo, sus fuentes y enseguida sostiene la tesis que vincula el origen del gnosticismo al judaísmo apocalíptico. Dos fuentes tardías nos hablan de ello: según HEGESIPO el gnosticismo se originó en las sectas judías. JUSTINO, nos habla de fenómenos análogos. Según *Adv. Haer.* I, 23,24, los sistemas antiguos corresponden a los gnósticos SIMÓN, MENANDRO y SATURNINO. En ellos, aparte de sus diferencias, podemos observar las siguientes analogías: la naturaleza del mundo es mala y sólo una intervención divina puede salvar al hombre. Los ángeles han creado ese mundo y oprimen a todo principio divino residente en él. Sus inspiraciones son también malignas. De estas ideas, la primera de ellas —mundo malo, creado por ángeles malos y con malas inspiraciones— sólo era posible en un judaísmo muy heterodoxo; la segunda no está en ningún texto judío, sólo el hombre llega a ser creado por los ángeles; la tercera se encuentra en varios textos, *Jub.*, *Gál.*, *Hechos*, *Heb.* y *Dan.* ¿Cómo ha sucedido esto? Se pueden citar tres casos del pensamiento judeocristiano como transición del judaísmo al gnosticismo: en un primer grado, con ingredientes solamente apocalípticos, tenemos el *Apocalipsis de Sofonías*; en una segunda instancia como una tentativa de reemplazar un antiguo arcángel por uno nuevo y una nueva revelación, tenemos el *Oráculo de José* y como ejemplo de un gnosticismo casi enteramente judío poseemos el llamado *Libro de Baruch* del gnóstico JUSTINO (Cf. pp. 25 y ss.). En este último se puede comprobar ya, que el gnóstico va mucho más allá del pensamiento apocalíptico. Por eso sólo puede explicarse como surgiendo su pensamiento de una heterodoxia judía que no identifica a Dios con el Creador, que rechaza la Ley y la resurrección y reforma el dualismo. Pero esto pudo concretarse entre los mismos judíos sólo por una causa histórica decisiva: la pérdida de las esperanzas apocalípticas. Estas colocan al hombre al final de los tiempos, lo conocido como misterios del cielo y de la historia tendrá un cumplimiento terrestre e inmediato, tal es la expectación del "reino" entre nosotros, que incluso se tiene la tendencia a aproximarlo con el esfuerzo personal. Pero Dios no intervino, los esfuerzos desfallecen y ciertos judíos se separan de la forma

En este mismo apartado podemos también colocar a los autores que siguiendo a san Ireneo (*Adv. Haer.* I, 23,1-3), reconocen a Simón como el padre del gnosticismo y afirman por ello su origen samaritano y su prolongación siríaca [12].

ORÍGENES HELENÍSTICOS

Harnack ha sido el principal sostenedor de los orígenes griegos del gnosticismo, impulsando al extremo el pensamiento de los heresiólogos cristianos sobre todo de Hipólito de Roma. Actual-

de pensar más general y llegan a considerar que si el reino no llega la única solución está más allá de todo lo mundano. El mundo se va sintiendo como una opresión paulatina. La fecha fundamental fue el año 70 (la caída de Jerusalén). Perdida toda esperanza, todo acontecimiento de fecha precisa se trasladó a las esferas celestes, los elementos dualistas se amplificaron y las ideas de compromiso y decisión, que estaban debilitadas, se perdieron. El mundo, antes campo de batalla del bien y del mal, es ahora obra de los ángeles malos, y sólo burlando la vigilancia que realizan en los cielos planetarios, en donde dominan, podrá alcanzarse la total liberación. En el siguiente capítulo se trata de la fundamentación de varios tópicos gnósticos fundamentales, cuyas fuentes, según su autor pueden rastrearse en los esenios y el movimiento apocalíptico general: esquemas numéricos tomados del calendario, cuatro luces, siete espíritus, treinta eones; la subida y descenso celeste, etc. (cf. pp. 31-39 y cap. II. Véase asimismo la crítica de MÉNARD, JACQUES, a este libro en *R.H.R.* oct.-dic. 1965, pp. 203 y ss.).

[12] A esta hipótesis de los orígenes palestinos del gnosticismo se vincula el nombre de CULLMANN, OSCAR, en *Le problème littéraire des écrits pseudo-clémentines*, Paris, 1930. El gnosticismo cristiano florece en los siglos II y III, época de impulso místico, de dispersión de doctrinas y de incontenibles aspiraciones religiosas. Según la objetiva exposición de H. Ch. PUECH ("Où en est le problème du Gnosticisme?", *Revue de l'Université de Bruxelles*, Nº 49, 1934-35, pp. 137-158 y 295-314) la Gnosis aparece en Siria. Se muestra por primera vez en Samaria, en el Valle de Lychos, SIMÓN es de Guittón, MENANDRO de Caparatea, SATURNINO de Antioquía, CERDÓN sirio y CERINTO de Asia Menor. A este gnosticismo siríaco se relacionan probablemente los sistemas de ambientación primitiva: ofitas y *adeptos de la Madre*. En tiempos de Adriano (110-138) el gnosticismo pasa de Siria a Egipto y en Alejandría se manifiestan sus más importantes doctrinarios, BASÍLIDES, CARPÓCRATES y VALENTÍN. Después llega a Roma y es descubierta por los cristianos en un momento en que los astrólogos caldeos y los fieles de Sabazios son expulsados. VALENTÍN se retira en sus últimos años a Chipre y su doctrina se abre en un brazo oriental y otro itálico u occidental. Por este mismo tiempo llegó a Roma, MARCELINA, ésta trae las doctrinas de CARPÓCRATES y con anterioridad sabemos que se habían hecho presentes CERDÓN y su discípulo MARCIÓN. También aparecen gente de Oriente, como los nazarenos o elkasitas, que vienen a vigorizar estas doctrinas (cf. *l.c.*, pp. 143-144 y Doresse, *L.S.G.E.*, pp. 12-14).

mente, J. E. Ménard insiste sobre las influencias estoicas en el pensamiento de los gnósticos cristianos [13].

ORÍGENES ORIENTALES

En este campo se desarrollaron las primeras investigaciones de cariz científico sobre los orígenes gnósticos. En 1739 Mosheim en sus *Institutiones Historiae Christianae Maiores*, fijó su posición de que la Gnosis era una filosofía oriental, surgida en Persia y Caldea, de allí desplazada a Egipto y a los medios judíos y rival subsiguiente en Occidente de la filosofía griega. Lentamente este origen oriental se ha ido especificando [14].

[13] HARNACK, A. VON, en su *History of Dogma* (la primera edición alemana de esta obra es de 1886), establece: "el dogma es un producto de la teología o del pensamiento de la Iglesia" (p. 9), o sea, el contenido teológico no es tanto la revelación divina como las ideas humanas (pp. 14 y ss.). En los orígenes del cristianismo están estos factores: Jesús, el helenismo, el judaísmo, los movimientos religiosos y la filosofía. Jesús predicó un mensaje de escatología apocalíptica, el Reino de Dios ya comenzado, que no hacía más que expresar su raíz judía, pero que decía algo más. Los otros tres factores, estaban también presentes en esta iniciación. Pero cuando Jesús murió hubo dos grandes transiciones, la de Jesús a los apóstoles y primeros pensadores cristianos y la de éstos a la Iglesia Católica. La primera fue directamente controlada por Jesús, pues él enseñó y personalmente influyó en sus discípulos, judíos que vivían en un medio helenístico. A ellos les mandó predicar su Evangelio, el único mensaje verdadero. Pasó breve tiempo, de estos discípulos, unos predicaron a los judíos, otros, como Pablo, trascendieron este medio y se abrieron al paganismo. Luego en tan corto tiempo, distinguimos tres fenómenos: a) Jesús y su Evangelio, único, apocalíptico y escatológico; b) los discípulos orientados hacia el judaísmo que modificaron el mensaje de acuerdo con las ideas judías, tendenciosos hacia el Antiguo Testamento; c) los discípulos que se orientaron hacia el paganismo con Pablo a la cabeza. Así pues, hay tres "evangelios" en poco tiempo, uno desaparecido y dos separados y con curso propio. El evangelio del cristianismo judaico influyó poco en la Iglesia, pero el de Pablo, que llegó a ser el eclesiástico, tomó conceptos griegos y métodos helenísticos; estos conceptos fueron desarrollados por los cristianos helenizados subsiguientes y los gnósticos fueron aquellos pensadores cristianos que buscaron ávidamente afirmar el evangelio helenizante de Pablo, lo que consiguieron al desarrollar una filosofía de la religión sobre la concepción paulina del Evangelio (pp. 51 y ss.). Cf. resumen en VAN GRONINGEN, *Appendix Six*, pp. 199-200. Ver asimismo MÉNARD, J. E., "Les origines de la Gnose", en *Revue des Sciences Relig.* 42, 1968, 1, pp. 35 y ss.

[14] No debemos olvidar la obra que en el siglo XIX obtuvo la mayor aceptación del público dedicado a los temas gnósticos, la *Histoire critique du gnosticisme* de MATTER, 1828, que define al gnosticismo como "La introducción en el seno del cristianismo de todas las especulaciones cosmológicas y teosóficas que habían formado la parte más considerable de las antiguas

ORÍGENES PERSAS

J. Horn en *Ueber die Biblische Gnosis*, 1805 y Lewald en *Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica*, 1818, establecen los orígenes de la concepción gnóstica en el dualismo zoroastriano. W. Bousset en *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, con admirable erudición que abarca todo el Próximo Oriente y la India, llega a la conclusión de que el gnosticismo es un producto de concepciones iranias combinadas con el pensamiento griego [15]. R. Reitzenstein sugirió primeramente en su *Poimandres*, 1904, los orígenes egipcios de muchos temas herméticos y gnósticos, posteriormente se adhirió a Bousset y sostuvo las raíces iranias del gnosticismo sobre la base de su tema central del *salvator salvandus* [16]. En nuestros días el autor que con superiores

religiones de Oriente, y que los neoplatónicos habían, igualmente, adoptado en Occidente", libro del que se encuentran trazas en FLAUBERT y BARRÉS y que contribuyó a imponer la impostura de las gemas gnósticas (puede verse *L.S.G.E.*, p. 2).

[15] Los temas gnósticos fundamentales tratados por este autor son: dualismo, Salvador y ascensión del alma. Y sus conclusiones son éstas: a) el dualismo es el resultado de una doctrina irania —que es un dualismo radical, entre lo bueno y lo malo, luz y tinieblas— combinada con el pensamiento griego. Pero el gnosticismo no asimiló ese dualismo radical al que le es propio de lo espiritual y cósmico, sino que para ello debió echar mano del dualismo platónico entre el mundo de las ideas y el corporal. No obstante, el autor insiste en el punto de partida fundamental iranio, por su actitud irreconciliable entre los polos y señala que los sistemas radicalmente dualistas (BASÍLIDES y maniqueísmo), tienen su contenido esencial originado en la religión irania. b) Este Salvador desciende al cosmos para liberar a las almas. Se ocupa el autor del Salvador mandeano de la *Ginza de la derecha*. Éste supone el mito del descenso de un dios luminoso a los infiernos para arrebatar a sus potencias su fuerza misteriosa. Supuesto este modelo, el Salvador gnóstico no tiene un origen cristiano, pues la noción de salvación está ya en una etapa humana primordial. Efectivamente, hay muchos caracteres que relacionan al Salvador mandeano con el Marduk del mito babilonio de la creación y, por consiguiente, con un fondo mesopotámico; pero hay también una versión más original de este mito en el *Himno de la perla* estudiado por REITZENSTEIN que, como veremos, reforma estas ideas de Bousset. c) El ascenso del alma lo había estudiado previamente BOUSSET en una breve monografía que dedicó al tema y con especial atención a los textos iranios (cf. WIDENGREN, G., "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", en *O.d.G.*, pp. 29-31).

[16] BOUSSET no comprendió el simbolismo de la perla, a la que libera el Salvador en el *Himno de la perla*. REITZENSTEIN en su libro *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, da su opinión definitiva. Tanto el maniqueísmo como el mandeísmo son medularmente, religiones soteriológicas. Estudia para el primero el fragmento M 7, texto en el que Zarathushtra llegado del mundo de la luz, encuentra a su "espíritu" mezclado con la materia, en sueño y

méritos sostiene el origen iranio del gnosticismo es G. Widengren y esto sobre la base del dualismo u oposición central Dios-mundo, elemento que tomando como punto de partida los análisis de H. Jonas, considera el carácter gnóstico fundamental[17].

embriaguez. Zarathushtra lo despierta con la fórmula vivificante y lo acompaña al mundo superior. Relaciona el autor esto con lo que en el *Elenchos* se dice sobre el *Baruch* de JUSTINO. Siempre en el maniqueísmo es el alma lo salvado, bien sea Ohrmazd, la Gran Alma, el Hombre Primordial o el Gran Nous, y puesto que macro y microcosmos son equivalentes, es también el alma individual la que es salvada. A esto se agrega también el encuentro del alma buena con su *daêna* en *Yasht* 22. El fragmento de Zarathushtra (M. 7) tiene como personaje central al Salvador, pero éste es al mismo tiempo el alma salvada. En el mandeísmo resulta igual (*Libro II, Ginza de la izquierda*): lo divino despierta y el Mensajero celeste lo conduce a su morada en la allendidad. El origen de ambas religiones, por lo tanto, ha de ser común. En el examen siguiente que hace REITZENSTEIN de algunos textos maniqueos que llama "Oficios de difuntos", correspondientes al M.7, supone una concepción irania en la que el Alma y el Hombre Primordial son idénticos, Alma que es la del mundo y la individual. Cuando ésta ascienda se salvará y sobrevendrá el fin del mundo, pero para ello habrá de venir, manifestarse y retornar el Mensajero. También el zurvanismo está detrás de algunas de estas ideas. Por ejemplo en la concepción del *Aión*. El alma mientras asciende deberá revestir doce vestiduras celestes, en doce horas, para adquirir su divinidad y ser por tanto *Aión* —en esta idea como se ve, se combina el tiempo y el espacio—; todo esto supuesto, se ve claramente que esta idea central del mensajero que desciende para salvar al Alma Universal, no es más que esta Alma que desciende para salvarse, pues el Hombre Primordial reúne a todas las almas. Esta es la idea gnóstica central del *salvator salvandus*. Finalmente REITZENSTEIN percibe tras M. 7 una tradición zarathúshtrica material, pues lo cree *un himno de Zarathustra adaptado por Mani*. Esto ha resultado incierto según las investigaciones de WESENDONK, O. E. VON, SCHAEDER, H. H. y HENNING, W. B. (cf. BOYCE, M., *The manichean hymn cycles in parthian*, *Oxford*, 1954, pp. 1 y ss.). Así y todo la idea del *salvator salvandus* igualmente resulta ser de origen iranio sobre la base de la especulación del macrocosmos-microcosmos (cf. WIDENGREN, G., art. citado).

[17] Si como se dice la tensión dualista que rechaza al cosmos como malo es la nota singular del gnosticismo, opina WIDENGREN que en aquellos sistemas en que la polaridad esté más señalada, el gnosticismo tendrá mayor pureza. El dualismo más consecuente de este tipo se halla en el gnosticismo iranio y es el que responde claramente a tal dualidad: El mundo es malo porque ha sido creado por el Mal, que es el enemigo de Dios. Y los problemas a resolver son en primer lugar fenomenológicos: a) el dualismo distingue al gnosticismo y consiste en el rechazo del mundo por ser malo. Una actitud similar sólo se encuentra en las religiones indoiranias. Las *Upanishads* rechazan el mundo fenoménico, este mundo se opone al celeste y esto se expresa por una serie de antítesis: Vida-Muerte; Luz-Tinieblas; Existencia-No Existencia; Bien-Mal. El alma individual, âtman, (*sic*, p. 43) es incorpórea e inmortal, pero está encadenada al cuerpo y éste es prisionero del deseo, dolor y muerte. El âtman se libera por el conocimiento o gnosis —*jñâna-mârga*—. *Jñâna* y gnosis tienen la misma raíz: *jñâ-gnô*. Y esta correspondencia va más

ORÍGENES MESOPOTAMICOS

Podemos colocar aquí el nombre ilustre de W. Anz, a quien le cabe el mérito del haber tratado, en parte siguiendo indicaciones de Kessler, el gnosticismo por primera vez como una más de entre las religiones del mundo, en su *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897, y que rastrea sus orígenes en textos babilonios, fundándose en el hecho de que el dogma central de la doctrina gnóstica lo constituye la ascensión del alma al más alto de los cielos del universo.

Para concluir esta recapitulación de opiniones, debemos referirnos a H. Jonas el que orienta los orígenes del gnosticismo hacia un

allá de la pura etimología. Pero aquí no existe la polaridad personal de Brahman, explicable por ser éste principio más que persona. El Mal consiste en estar ligado al mundo fenoménico, no en la dominación tiránica de un ser malo, soberano del mundo. La religión del Irán ha concluido en una estricta polaridad entre Ohrmazd y Ahriman. En las *Gâthâs* se hacen presentes esas polaridades: Ahura Mazda-Angra Mainyu; luz-tinieblas; bueno-malo; vida-muerte; verdad-mentira. Pero el zoroastrismo agrega una polaridad celeste-terrestre (*menôk-gêtik*) y nuestro mundo es una mezcla de lo bueno y de lo malo —*gumêshishn*—. Esta última oposición a su vez, no coincide con las anteriores: el *menôk* es ya mezcla. No obstante en textos pahlevíes (p. ej. el *Pandnamak i Zartusht*) se percibe una oposición entre ambos mundos, pero este mundo no es malo en sí, sino que en él se presenta el Mal. b) El Salvador: con el zurvanismo cambian las cosas, Ahriman es el soberano del mundo y ha creado medios para esclavizar al hombre. La mujer y la procreación son condenadas (*Gran Bundahishn IV*). El Hombre Justo y el Hombre Primitivo —*Gayômart*— son equivalentes —en efecto, tras *mart-i-ahran* = Hombre Justo, hay que leer *gayô martâ ashaya*, Ys. 13,7, pues el *G. Bundahishn* es una obra sincrética (*Bund. I*, 42)—. El Bien vence al Mal Espíritu, aunque puede ser atacado por él; pero el Bien es el Salvador (*Bund.* VI). Gayômart fue vencido, pero Ohrmazd lo salva, como sustancia luminosa y lo confía al Sol. c) *Salvator salvandus*: en el maniqueísmo el Salvador encarna sucesivamente al Hombre Primitivo. En principio aparece bajo tres formas: como Hombre Primordial (Ohrmizd); Espíritu Viviente (Mihr) y Mensajero (Narisah/Narisaf). Este último se presenta como deseado por las mujeres en el zurvanismo (ZAEHNER, *A Zoroastrian Dilemma*, pp. 183-192). En el maniqueísmo es también deseado por ellas el Mensajero como su equivalente Nêryôsang (*Nairya-Saha* = *Narisah-Narisaf*). En textos zoroastrianos *ashta* es el mensajero de Ahura Mazdah (VD. 19, 34 - *freshtag* [*fra-ishta-ka*] y también Nêryôsang) y según *Bund.* recibe un tercio de la simiente de Gayômart, la relación es estrecha. El zurvanismo llama a *Nêryôsang*, Narse, la relación maniquea, zurvanita y zoroástrica, resulta clara (cf. también ZAEHNER, p. 186). Airyaman figura asimismo en el maniqueísmo como Isho'Aryaman y en el zurvanismo (*Zâtspram*), es un Mensajero y compañero de Soshyans —el Salvador escatológico— y también representa a la sociedad irania. Tenemos, pues, que el Hombre Primordial es un Salvador que lucha contra el soberano del mundo, que trae la revelación y desempeña una

principio espiritual nuevo surgido en la época helenística por la interacción de diversas fuerzas religiosas del Oriente [18].

función escatológica. Actividad que, por otra parte, se encuentra repartida entre varios personajes: Gayômart, Narse y Aryaman. La idea del *salvator salvandus*, así, queda como una de las fundamentales del gnosticismo. d) La ascensión al cielo está muy vinculada a lo anterior. Como lo hace el Salvador lo hará el alma y por lo tanto el Alma Universal, vista la correspondencia. La ascensión celeste está en los documentos gnósticos. El Ys. 22 tiene un claro sentido escatológico, su idea es muy antigua y la ascensión del alma se relaciona con el *Vendidad*, según Ys. 49,11 esto es obra de los magos, pero las tradiciones son mucho más antiguas y provienen del Este y esto está en relación con la ascensión hindú hasta el *Brahmaloka* —el mundo de Brahma— y las descripciones del M. 33, 77, etc. Muchísimos rasgos provienen de una antigua tradición indoirania: el vestido dado al alma que asciende es un símbolo de Vohu Manah —Vahman vazurg en los textos maniqueos—, el Gran Nous. No es *gyah* quien queda en el mundo celeste, sino Vahman. En *Dênkart* Vohu Manah es llamado *ashtak* —Mensajero—, idéntico al avéstico *ashta* y el reencuentro entre Vohu Manah y Zarathushtra, no es más que el reencuentro del Mensajero celeste con su correspondiente terrestre, por eso los dos son llamados "mensajeros". Esto se prolonga en el maniqueísmo y gnosticismo y hasta en el islamismo. La *daêna* del Ys. 22 representa el mismo simbolismo y es la transformación de Anâhitâ, cf. Ys 13, 99, 100 e igualmente M. 33 para el maniqueísmo. Hay más, según el autor que estamos exponiendo estos caracteres se perciben en documentos concretos: 1) el *Himno de la perla* es el símbolo de esta reunión. Su origen debe datarse en la época en que los partos se imponían en el Este, tiempos anteriores al cristianismo. Lo dicho corresponde a su esencia irania, no a la versión siríaca conocida. Parece ser el primer documento gnóstico, de tipo iranio. 2) Los textos mandeanos reflejan también a esta Gnosis irania. El origen de estos creyentes es occidental y su "Gnosis" precristiana. 3) Los textos de Qumrân muestran una clara influencia irania en su dualismo y escatología. El parecido entre las ideas de Qumrân y el gnosticismo es evidente, hay también desviaciones, pero su dualismo recuerda al zurvanismo, sobre todo el *Himno* I, 21,23, con su simbolismo e idea de la predestinación. En estos documentos hay iranismo pero no gnosticismo maduro. 4) Los textos de Nag-Hammadi no aportan elementos nuevos para comprender al gnosticismo. Hay sin embargo, una tendencia a usarlos para insistir sobre sus orígenes judíos. No obstante existen textos que recuerdan lo que HIPÓLITO en el *Elenchos* decía de los sethianos que es similar a lo expresado en *Bund.* I (cf. *Paráfrasis de Seth* en *L.S.G.E.*, pp. 170 y ss., y WIDENGREN, G., *art. cit.*, pp. 42 y ss.).

[18] Según JONAS, H., para entender los orígenes del gnosticismo, debe antes comprenderse la historia del imperio helenístico, idea llevada a cabo por Alejandro, si no en lo político sí en lo cultural, y que después Roma unificó políticamente (334 a.J.C. hasta s. III d.J.C.). Grecia era una pequeña parte de este imperio, pero origen del helenismo desde donde se extendió hacia el Oriente. Posteriormente expandió su cultura hasta el Oeste: de esta forma la razón llegó a ocupar un importante lugar en el Oriente y adquirir la cultura griega significaba ser un heleno. En Oriente existían tres religiones seguras de sí: el monoteísmo hebreo, con caracteres teológicos desde el exilio en Babilonia, la astrología babilonia y el dualismo persa que en esta época se expresa más que antes en términos y conceptos griegos. Son éstas las precondiciones

Pero ya que desde la década del cincuenta tenemos nuevos testimonios gnósticos directos accesibles para la investigación, lo que permite que progresivamente se vaya conociendo con mayor amplitud y seguridad el contenido de la biblioteca copta de Nag-Hammadi; puesto que, además, el Coloquio de Mesina reactualizó el tema del origen del gnosticismo y, consecuentemente, produjo nuevas respuestas y reacciones por parte de los críticos y, finalmente, dado que según nuestra opinión, las soluciones orientadas a resolver el problema de los orígenes del gnosticismo, deben ir precedidas de su caracterización bajo la forma en que lo hemos intentado hacer en el capítulo anterior, replanteamos de este modo la cuestión. Si bien es cierto, como pudimos comprobar al tratar el tema de la definición, que la noción de la gnosis del gnosticismo es idéntica a la idea de la salvación por el conocimiento que nos proporciona la literatura religiosa hindú y que varios de los carac-

del momento posterior. Antes Oriente dormía y Grecia se expresaba. Ahora, Oriente comienza a expresarse e influye en Occidente en el helenismo tardío. Todavía en el segundo período era sólo Grecia quien se hacía oír pero poco después se ven los trazos orientales en el helenismo (ver en *Numenio* 135-150). Los sacerdotes locales comienzan a redactar sus doctrinas sobre la "sabiduría de los bárbaros" y aparece manifiesto el sincretismo religioso, que es una verdadera *teocracia* o mezcla de dioses, reflejado en cultos y mitos. Pero Grecia era un filtro cultural y por ello crecía subterráneamente lo que no podía expresarse. Esta corriente oculta maduró, simultáneamente, el Occidente detuvo su recepción, y los elementos orientales citados, unidos ahora al cristianismo, los cultos mistéricos, el gnosticismo y el neoplatonismo, irrumpieron en un sincretismo de Oriente y Occidente que da la fisonomía a la nueva época. Todos estos credos son diferentes, pero están también interrelacionados y todos, a su vez, son sincretistas. Hay un principio espiritual que se manifiesta a través de formas exteriores recíprocamente prestadas y que es el principio organizador. Hubo un momento en que todas estas doctrinas convivieron, pero después el liderazgo de algunos pensadores las separó. Este principio general al que JONAS se refiere, no es aclarado positivamente y, en realidad, no dice qué motivó el gnosticismo (cf. JONAS, H., *The Gnostic Religion*, pp. 3-27 y 31-34. Anteriormente, sin embargo, al criticar a SCHAEDER (cf. *Gnosis und spätantiker Geist* I, pp. 131 y ss.) y refiriéndose al "Principio constructivo" de la nueva mentalidad, al subrayar la oposición entre el mundo (como el mal del que hay que liberarse) y Dios, como la negación radical de éste (lo que es una blasfemia para PLOTINO, véase *Enéada* II, 9), el discípulo de BULTMANN muestra incidentalmente, que el origen de este movimiento no está en PLATÓN. Al mismo tiempo, al señalar que combate al cristianismo, revela que tampoco su origen está en la Iglesia y, finalmente, al manifestar que el concepto de la *heimarmene* y del demiurgo propio del movimiento ostenta un fondo astrológico que es sobre todo peculiar de la Gnosis sirio-egipcia, sería posible deducir que la concepción religiosa del helenismo fue el resultado de poderes extranjeros que entraron en la historia desde el Oriente. Ahora bien, tres siglos de revolución espiritual permitieron su triunfo y una de sus modalidades fue el gnosticismo. Cf. WIDENGREN, G., *art. cit.*, pp. 38 y ss.

teres de la mitología y especulación brahmánica, arcaica y moderna (la noción de la Divinidad suprema como allende de toda dualidad, su primera manifestación como Ishvara en relación con el mundo, la identificación Brahman/âtman, el hincapié sobre la ignorancia, el concepto del mundo como ilusión y la doctrina del retorno a lo divino mediante el moksha o liberación), nos recuerdan otras tantas notas fijas del esquema gnóstico [19], lo dicho, con estricto rigor, nos permite vislumbrar un cuadro más amplio de profundidad doctrinal y de intereses especulativos comunes, que si, por una parte, puede haberse conservado a lo largo de una civilización común [20], por otra, y tal es el caso del mito gnóstico, participa de un mismo origen o dimensión antropológica (vale decir, el que es común a sujetos que poseen un mismo nivel de comprensión profunda y una similar capacidad de exigencias lógicas o, en otras palabras, el hecho de ser dueños de una naturaleza mística y de un temple anímico predominantemente racional) [21]. Pero lo descripto tiene que ver con el origen ontológico y antropológico del gnosticismo, con su razón de ser como entidad cultural, y que, *mutatis mutandis*, así caracterizado no se distingue absolutamente de cuantos movimientos de orientación místico especulativa se han dado desde que el hombre, como tal, ha dado rienda suelta a su inspiración plena, acompañada de la inquietud intelectual y dando por resultado la mitología y la filosofía. Desde este punto de vista, naturalmente, el gnosticismo no sería más que una metafísica entre otras. Pero,

19 Cf., en general, GARCÍA BAZÁN, F., "Gnosis y jñana", en *Filosofía comparada*, Bs. As., 1972, pp. 69-84, con las fuentes indias y la bibliografía antigua y moderna allí registrada. Hemos de reconocer que PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon*..., 137 y ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 10-11 y PATTI, G., VESCI, U. M. y CLOSS, A., en *Studi di Storia Religiosa della Tarda Antichità*, ya han señalado algunos de estos elementos. Dos casos particulares, sin embargo, el de BASÍLIDES en relación con el budismo y el de BARDESANES con el brahmanismo, pese, en el primer caso, a la negación de QUISPEL, "Gnostic Man: The doctrine of Basilides", en J. Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, pp. 210-246 y nuestra ratificación en "Plotino, el hinduismo y la Gnosis", en *Stromata* 3/4, 1975, pp. 322 y ss., merecería una investigación más extensa. Para una respuesta positiva, en favor de una influencia oriental, cf. KENNEDY, J., "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", en *The Journal of the Royal Asiatic Society*, april, 1902, pp. 377-415 y una puesta al día en CONZE, *art. cit.* Para BARDESANES cf. DRIJVERS, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, 1966, pp. 175 y ss.

20 En tal sentido son de utilidad los trabajos de BAUSANI, A. y GNOLI, G., en *O.d.G.*, pp. 251-263 y 281-290 y, en general, toda la obra de WIDENGREN. Para Grecia hemos aportado algunos elementos en nuestro artículo: "Ferécides de Sira e Isidoro el gnóstico".

21 Cf. GARÍA BAZÁN, F., "El lenguaje de la mística".

sin duda, el gnosticismo, según ha quedado definido, con su móvil, la experiencia de gnosis, y su desarrollo peculiar, el mito gnóstico (con sus figuras y su espíritu interno) muestra caracteres que lo revelan como un movimiento histórico y religioso *sui generis* cuyos ejemplos concretos son: primero, el gnosticismo cristiano y, segundo, el gnosticismo oriental, como maniqueísmo y mandeísmo. Pues bien, según esta perspectiva, o sea, delimitando previamente el concepto de gnosticismo y su intención, el camino queda expedito para buscar su origen histórico, ya que se maneja un instrumento que respetando la noción de gnosis, que impregna todos los puntos del esquema gnóstico, tiende a recuperar los antecedentes de sus figuras en otras corrientes espirituales, en las que reinando la misma actitud profunda, se revelan asimismo algunas de estas constantes. Y creemos que en este buceo de los antecedentes doctrinales inmediatos, con el debido respeto por los testimonios fehacientes y dejando de lado las meras hipótesis históricas, no tenemos otra alternativa que comenzar por la más antigua muestra del gnosticismo que poseemos, a saber, por el gnosticismo cristiano, para desde aquí lanzarnos a la búsqueda de sus movimientos precursores.

Las primeras referencias seguras sobre el gnosticismo las encontramos hacia el año 55 en los escritos paulinos y las inmediatamente posteriores, también se encuentran en autores cristianos [22]. Si, por otra parte, los mismos gnósticos, y no tenemos ninguna razón científica para dudar de sus testimonios, se autocalifican de discípulos de maestros cristianos [23], esto, nos parece, es razón suficiente para comprender que los primeros gnósticos fueron cristianos y no paganos ni orientales y que, por razones que se adivinan en los mismos escritos canónicos y que les tocan tanto a ellos como a los ebionitas o judeocristianos propiamente dichos, fueron separados, contra su voluntad, de la primera comunidad cristiana. Ahora bien, también en los escritos paulinos se revelan algunos de los motivos que originaron su condena y ello los individualiza no sólo como judíos (al igual que en los comienzos lo son los seguidores estrictos de Santiago el Justo y la mayor parte de los que llegarían a ser los miembros de la gran Iglesia), sino también como judíos

[22] Cf. Cap. IV.

[23] Cf. para BASÍLIDES *Elenchos* VII, 20,1 (VOLKER, p. 46) y VII, 20,5, al igual que *Strom.* VII, 17,108,1 (STAEHLIN, p. 76). Ver del mismo modo CLEMENTE en *Strom.* VII, 17,106,4 (STAEHLIN, p. 75). Para VALENTÍN cf. *Strom.* VII, 17,106,4 (STAEHLIN, p. 75). Puede verse ORBE, "Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica", en *Conferenze Patristiche* II, pp. 25 y ss.

sabios, de pensamiento independiente y de tendencia mística. Estos rasgos, visibles fundamentalmente en los adversarios combatidos por Pablo de Tarsos en los capítulos 11 y 12 de la *Segunda Epístola a los Corintios*, permiten sostener que si los primeros gnósticos fueron cristianos (y por ello siguieron preocupándose siempre de la doctrina y problemática cristiana), su nivel de comprensión, eminentemente espiritual y altamente racional, los hizo antipáticos tanto a la tendencia ebionítica, como, especialmente, a la ortodoxa[24], pero, al mismo tiempo, que su calidad de pneumáticos y especulativos por excelencia, les venía del hecho de proceder de un judaísmo místico y esotérico. En favor de la tesis que aquí proponemos, no redunda sólo el interés por el cristianismo que, como hemos dicho, nunca ha abandonado a los gnósticos y su uso permanente del A.T. del que son exégetas inagotables, sino también, en relación con la última afirmación, lo que se interpreta justamente, como argumento en favor de la postura opuesta, es decir, el antijudaísmo gnóstico. En efecto, el gnosticismo no se inicia sólo como una revolución interior al mismo judaísmo, sino que esa conmoción religiosa delata una triple rebeldía: 1) la más suave y que le ha permitido convivir con el judaísmo oficial, o sea, como una corriente esotérica, que no indica una ruptura, pero sí una corriente de elitismo espiritual, que siempre corre el riesgo de ser juzgado como herético o disidente; 2) otra rebeldía, en este caso más chocante, el hecho de haber llegado a ser adherentes, o mejor, reconocedores de la inigualable calidad espiritual del mensaje de Jesús de Nazareth; 3) otro levantamiento, y en este caso más trágico y radical: la condena y crítica de aquellos elementos de la teología cristiana contemporánea y en formación, que presuponía la aceptación de elementos conciliatorios respecto del A.T. y un mismo nivel de exégesis religiosa basado en la credulidad y el compromiso humano (vale decir, los elementos psíquicos) frente a los reclamos de una fe más exigente. Desde este punto de vista y en relación con nuestro problema, creemos que los elementos fragmentarios aportados por los especialistas que sostienen, en general, los orígenes judíos y cristianos del movimiento gnóstico son los más importantes para nuestro tema y que son los que se encuentran en la buena senda para poder descubrir la prehistoria misma del gnosticismo, es decir, algunos rasgos constantes del mito gnóstico, que ya descansaban sobre una misma actitud existencial. Otros, razonablemente, se han constituido definitivamente o se han acentuado en el transcurso de

[24] Cf. Cap. IV.

las polémicas eclesiásticas posteriores. El maniqueísmo y el mandeísmo, a su vez, encuentran su origen en momentos del desarrollo del gnosticismo cristiano [25]. Así se habrían cumplido las etapas precursoras de los sistemas gnósticos:

a) La gnosis como conocimiento salvador que implica la identidad del que conoce y lo conocido, etc. y que otorga fundamento propiamente a la actitud gnóstica, tiene su equivalente en el conocimiento místico del esoterismo hebreo, que posteriormente se refleja en la cábala [26].

b) La noción de Divinidad Suprema, por más que se haya enriquecido rápidamente con la especulación griega proveniente del platonismo, tiene su noción equivalente en el Dios Padre que trasciende al Nombre y a su Sabiduría. Aquí, sin duda, exégetas bíblicos de la primera y segunda generación gnósticas, como Basílides, vienen a señalar que esa experiencia propiamente *específica* de Dios, fue peculiar de Jesús el Cristo, porque fue un gnóstico, y que por eso el Dios trascendente ha sido históricamente ignorado por el creyente y hombre común, por ello, por su misma naturaleza y la ausencia de la experiencia correspondiente, es el Dios desconocido [27].

c) El Pleroma tiene su paralelo en la Sabiduría preformal y las especulaciones sobre el trono de Dios [28].

d) La caída de Sofía muestra su camino previo en la sabiduría inferior o electiva que corre el riesgo de equivocarse y que tiene detrás los *yeser* rabínicos o las dos potencias que habitan desde el origen en el corazón del hombre, visibles asimismo en los textos de Qumrân y en Filón de Alejandría [29].

e) El demiurgo como equivalente a los ángeles creadores o, principalmente, al Yahvé veterotestamentario como principio opues-

[25] Cf. PETREMENT, "La notion du gnosticisme", *in fine*.

[26] Cf. SCHOLEM, *Les grands courants*..., pp. 32-35, *Jewish Gnosticism*... Cap. III y brevemente, *Les origines de la Kabbale*, pp. 30-31.

[27] Cf. SCHOLEM, *Les grands courants*..., pp. 69 y ss. y san Pablo, *Efesios* I, 21.

[28] Cf. ORBE, *Estudios valentinianos* IV, pp. 581 y ss. e igualmente, ZANDEE, J., "Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des C. J.", en *O.d.G.*, pp. 203 y ss y MACRAE, G. W., "The Jewish background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum*, XII, 1970, 2, pp. 86-101.

[29] Cf. entre los textos de Qumrân, *Manual de Disciplina*, III, 18-19; puede verse DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, pp. 61 y ss.; SIMON, M., "Eléments gnostiques chez Philon", *O.d.G.*, pp. 371 y ss. Ver. igualmente, HARL, M., "Adam et les deux Arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'Homme Milieu entre deux termes (mésos-methorios) chez Philon d'Alexandrie" en *Rech. de Sc. Relig.* 50, 1962, pp. 321-388.

to al Dios Padre que no es creador, es posterior a la caída de la Sabiduría y, por consiguiente, encuentra su lugar de divinidad obtusa dentro del mundo caído. En este principio de origen exegético se unen el esoterismo hebreo y el menosprecio gnóstico hacia la interpretación superficial de la generalidad de los cristianos del tiempo, en torno a la experiencia religiosa del Padre de Jesús de Nazareth [30].

f) El mundo como caído tiene su paralelo en la noción de "mundo" más concerniente a una estructura cosmológica que incluye los aspectos ético y sociológico, como se comprueba reflejada en san Pablo y en los escritos juaninos, que en el mundo como un ente físico. La oposición de mundos de la imaginería apocalíptica participa parcialmente del mismo concepto [31].

g) El pneuma en el mundo y el dualismo, elementos que son más la expresión de un conflicto histórico de espíritus que notas sistemáticas del mito gnóstico, se han desarrollado paulatinamente, en la medida en que crecía la oposición y la solidez de los rivales. Casi nulos en el tiempo judío, ya se tuvieron que dar entre los primeros gnósticos y aumentar en tanto que el gnosticismo era considerado como herético ya hacia fines del siglo I.

h) El Salvador tiene su correspondiente hebreo en la figura del Mesías. La connaturalidad divina es intrínseca a la misma noción de gnosis. Entre los primeros cristianos esa connaturalidad es reconocida sólo que, tímidamente, limitada al Hijo. El gnóstico es el más fiel testigo de la universalidad por naturaleza de la filia-

30 La mentalidad demiúrgica es idéntica a la reflejada por el alfarero de *Sab.* 15, 7-13. La concepción negativa común se manifiesta en el N.T. Cf. por ejemplo, *II Cor.* 4,4 y *Jn.* 8,23 y 44 y 14,30. El carácter ambiguo de la figura (al igual que entre los valentinianos) se manifiesta en los escritos talmúdicos como en *Yebamoth* 16 y *Sanhedrín* 38 b. Hay algunos buenos testimonios esparcidos en AMBELAIN, R., *La notion gnostique du demiurge*, Paris, 1959. Véase igualmente, GRANT, R. M., *La Gnose et les origines chrétiennes*, pp. 52 y ss. Sobre el nombre de Samael para el demiurgo cf. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, pp. 311 y ss. junto con *Hyp. Archontum*, 135, 3-4; 142, 25-26 y *Escrito sin título*, 151, 18. El nombre de Saclas también corresponde al diablo hebreo. Ialdabaoth (bien sea como "Hijo del Caos" —cf. FLUSSER, D., en *Encyc. Judaica*, Vol. 7, p. 638), *Yalda Bahut* (o Yahvé Sabaoth) es otro nombre para el demiurgo. Sobre un término también hebreo que se relaciona con éste, Yaho o Yao, véase SCHOLEM, *o. c.*, pp. 40-42. BOYANCÉ, P., "Dieu cosmique et dualisme", *O.d.G.*, pp. 340 y ss., explota otro filón. Ver también QUISPEL, "The Origins of the Gnostic Demiurge", en *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. I, Münster 1970, pp. 271-276.

31 Cf. *Gál.* 1,4; 1 *Cor.* 2,6 y ss.; *Ef.* 6,10-12; *Jn.* 8,23; 15,19, etc. Puede verse también PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platón*..., pp. 175 y ss.

ción divina. Aquí, evidentemente, hunden sus raíces dos consecuencias posteriores y aparentemente opuestas, la exclusividad del pneumático y la ilimitación de su sincretismo religioso [32].

i) El retorno tiene sus semejanzas hebreas intermedias y finales: el descenso hacia la *Merkabah*, la imaginería apocalíptica que incluye el viaje por las moradas celestes, la oposición temporal de mundos, si bien es cierto que en un plano interpretativo más humilde, e incluso las fórmulas de pasaje ya aclimatadas. Entre los gnósticos cristianos el ascenso ejemplar lo ha cumplido como primicias el gnóstico por excelencia, Jesús el Cristo [33]. A esta luz, claramente, se explica el concepto vertical del tiempo, propio del gnóstico, la ausencia de escatología propiamente dicha y el hecho de que la resurrección (= acto gnóstico esencial) deba ser previa a la muerte o separación psicosomática [34].

De acuerdo con lo dicho y con sentido relativo, o sea, mirando el desarrollo doctrinal de la gran Iglesia o cristianismo ortodoxo, es

[32] Remontar el tema a una prehistoria indoirania nos parece excesivo. Lo que se revela es una mentalidad esoterista tal a la manifestada por san Ireneo, respecto de los carpocratianos: "Aquella alma que a similitud del alma de Jesús, puede despreciar a los arcontes creadores del mundo, le es posible del mismo modo adquirir las capacidades para actuar igualmente. Esta es la razón por la que algunos han llegado a tal punto de soberbia que sostienen que son semejantes al mismo Jesús, pero otros, que incluso son más poderosos y otros que son también superiores a sus discípulos Pedro y Pablo y a los demás apóstoles" (*Adv. Haer.* I, 25,1, Harvey I, p. 205). Puede verse asimismo Cap. IV, pp. 171 y ss. El denominado mito del redentor precristiano, queda de este modo reducido a sus justos límites. Cf. la síntesis de YAMAUCHI, E., *o. c.*, pp. 163-169. Por otra parte, los escritos gnósticos de Nag-Hammadi sin referencias cristianas manifiestas que críticos diversos (BOEHLIG, KRAUSE, MACRAE, ROBINSON, WILSON, WISSE, etc.), han considerado extrañas al cristianismo (el *Apocalipsis de Adán* y la *Epístola de Eugnostos*) han mostrado, una vez publicados, que no hay razones para sostener su origen precristiano. Sucede algo similar con la *Paráfrasis de Shem*, que bien pueden ser casos de escritos dirigidos a la catequesis judía, como un mismo escrito, más tarde, puede haber cumplido la misma finalidad respecto de candidatos cristianos. Tal, concretamente, nos parece que es la relación existente entre la *Epístola de Eugnostos* y la *Sabiduría de Jesucristo*. Puede verse, en general, YAMAUCHI, *o. c.*, pp. 101-116 e individualmente: MACRAE, G. W., *l. c.*; WISSE, F., "The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem", *ib.*, pp. 130-140; KRAUSE, M., en *Gnosis* II, pp. 8 y 26 y ROBINSON, J. M., *The Nag-Hammadi Codices*, Claremont, 1974, pp. 7 y ss.

[33] Cf. SCHOLEM, *Les grands courants*..., pp. 62 y ss.; GRANT, *o. c.*, pp. 56 y ss.; DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 131 y ss.

[34] Cf. PUECH, "Gnosis and Time" en *The Mystic Vision*, pp. 38-84, nuestro art. ya citado, "¿Escatología en la Gnosis?" y nuestra versión del De Res. en *Rev. Bíb.* 2, 1976, p. 165, n. 13.

también posible decir que el gnosticismo cristiano, aparte de constituir un movimiento místico-especulativo autónomo (que fue separado por otros cristianos menos místicos y especulativos de la comunidad general, pero sí más determinativos e institucionalistas), fue también el generador del primer intento de teología cristiana, ya que los gnósticos como descendientes religiosos de judeocristianos místicos y especulativos, eran hombres de fe profunda y con buenas dotes intelectuales, que centrados en la personalidad de Cristo Jesús, podían elaborar, desde su insustituible perspectiva, todas las doctrinas teológicas: sobre Dios, el universo más cercano a Él, el Redentor, el hombre y su salvación. Es decir, lo que desde otro punto de vista ha constituido la teología trinitaria, la de la creación, la historia de la salvación, etcétera [35].

[35] Ver, aunque en otro sentido, ORBE, "Los valentinianos y el matrimonio espiritual", p. 5.

Capítulo III

EL DUALISMO DEL GNOSTICISMO CRISTIANO

Recapitulemos brevemente lo dicho hasta el momento sobre el problema del dualismo e insistamos después sobre el carácter del dualismo gnóstico y los testimonios que así lo muestran.

1) El llamado dualismo filosófico se caracteriza por ser una oposición de principios que dan razón del universo y se basa exclusivamente en el ejercicio de la facultad racional.

2) El dualismo religioso hace intervenir la creencia y nos muestra la existencia *ab initio* de dos dioses o principios divinos coeternos y opuestos.

3) La doctrina metafísica supera todo tipo de dualismo, puesto que se sustenta en la intuición de lo Infinito.

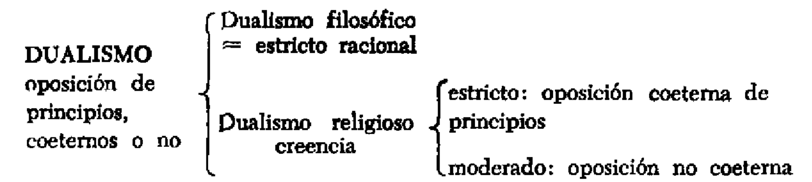
4) El gnosticismo está impregnado de una actitud metafísica, por ello explica la oposición Bien-Mal, no como la de dos principios básicos autónomos y existentes *per se*, sino como un aspecto de la dualidad ilusoria que ya se hace presente en la ontología [1].

[1] Con lo dicho aquí, que recapitula la Introducción y la parte correspondiente del Cap. I, damos nuestra opinión sobre el problema del dualismo. Con ello diferimos parcialmente de la posición adoptada por el Congreso de Mesina, *O.d.G.*, pp. XXII-III. Aceptamos que el dualismo sea un género amplio caracterizado por la oposición de principios, sean coeternos o no. Por eso hemos podido hablar de dualismos religiosos estrictos y moderados. También aceptamos que ellos sean dos formas de dualismo, o como consigna la síntesis de Mesina, especies de ese género. Pero si consideramos en el 2º caso, o sea, como dualismo moderado al de las *gâthâs* y como paralelo al dualismo estricto, el filosófico, no podemos aceptar la denominación de "dualismo metafísico" para

Los trabajos del P. Orbe [2] han colaborado últimamente a la justa comprensión del carácter monista de los mitos gnósticos y han distinguido en su estructura material tres tipos diferentes de dualismo: el representado por la coexistencia de elementos antitéticos *ab aeterno*, Luz-Tinieblas, Espíritu-Materia, etc.; el definido por la existencia simultánea de dos elementos complementarios unidos, Luz y Vida, Abismo y Silencio, etc. y el caracterizado por la existencia de dos principios que a partir de un momento dado pueden limitarse mutuamente. Tal es el caso de la divinidad y el demiurgo gnósticos entendidos conceptualmente.

Ya C. Schmidt afirmaba el carácter monista [3] de los relatos gnósticos, pero observaba en el autodesarrollo del Absoluto la presencia de la negación de su propia naturaleza y con ello la irrupción del Principio malo [4]. Disintiendo parcialmente con el P. Orbe, creemos que sólo en una dirección que profundice ésta anterior, es posible hablar de un dualismo gnóstico. En efecto, el mito gnóstico de raigambre metafísica no puede afirmar la existencia de dos principios coeternos, pues esto contradice el espíritu metafísico, pero tampoco puede dejar de hacerse cargo de las afirmaciones ónticas humanas, por ilusorias que sean. La tesis griega postplatónica que sostiene la eterna existencia de la materia [5], es ajena a toda concep-

este caso y colocar el llamado dualismo gnóstico dentro de un pensamiento metafísico. Este cuadro resume nuestra posición:



NO DUALIDAD = Metafísica y entre sus expresiones el gnosticismo, cuyo pretendido dualismo es el rechazo de toda dualidad. Es esta percepción clara la que ha permitido a los gnósticos utilizar su noción de Divinidad Suprema y su carácter de inefable con todo rigor lógico. En esto no difieren de PLATÓN ni del neoplatonismo.

2 ORBE, A., *Est. Val.* I, pp. 204 y ss.

3 Véase nota 19 de este capítulo.

4 SCHMIDT, C., *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben übersetzt und bearbeitet*, 1892, pp. 423-24 (Cf. ORBE, *op. cit.*, pp. 203-204).

5 Cf. PLUTARCO, *De iside et Osiride*, Cap. 46; CALCIDIO, *Com. in Tim*, c. 273 ss.; TIMEO LOCRO, *De anima mundi* (ORBE, pág. 205, nota 11, *l. c*).

ción gnóstica, ésta es una estricta postura de dualismo filosófico, pero por ello no menos digno resulta de dar el nombre de dualista a la ingenua concepción humana que sustancializa la ilusión de su realidad y a la inversa, resulta justificable que la mentalidad de Occidente, tenazmente erosionada por el racionalismo griego y el antropomorfismo religioso semítico, dé el nombre de dualista a una actitud cuyo destino es la superación de toda dualidad. También, pese a Orbe, S. Pétrement ha sido uno de los autores sobre temas gnósticos que con mayor claridad y, ateniéndose al vocabulario en uso, ha mostrado el carácter del dualismo gnóstico como la oposición entre Dios y el mundo, entendiendo por éste a todo lo que se distingue del Dios "único, bueno y trascendente", o sea, entre el *ágnostos theós* y lo que no es él, que constituye el cosmos: mundo, cielos, astros, ángeles, etc. Pero si Dios se opone al mundo que también es el mal y a su vez los mitos gnósticos son de una fuerte atmósfera monista-emanacionista, resulta claro, en primer lugar que el cosmos tiene que ser ajeno a esa emanación y en segundo lugar, puesto que lo contrario de lo divino, es lo no-divino, que sólo el cosmos lo es. Luego, la sustancia es lo divino, el Sí-Mismo, y la emanación propia de la sustancia divina: Dios, Pleroma y pneuma, o No-Ser no manifestable (I), No-Ser manifestable (II) y Ser (III). Así fuera del Sí-Mismo nada existe, pero el hombre se encierra en su afirmación sustancial y entitativamente opaca, que desde el nivel del Sí-Mismo sólo es posible como negación de lo divino y no Sí-Mismo. En esto consiste el dualismo gnóstico, en no conocer, y en ningún momento en oponer dos realidades concretas: Dios y el mundo físico, porque la esencialidad del mundo es la de lo divino como manifestación y su afirmación, separada, inesencialidad.

Las actuales investigaciones sobre la esencia del gnosticismo se fijan preferentemente sobre esta actitud dualista, a la que se moteja de evasiva, anticósmica, antihistórica, etc., sin comprenderse que estas adjetivaciones no hacen sino manifestar un profundo prejuicio occidental que coloca al investigador del gnosticismo en el mismo nivel del engaño y falsa dualidad en que el pensador gnóstico ha siempre considerado a sus contemporáneos. Esta misma insensibilidad hacia el espíritu gnóstico es también la que permite hablar en el gnosticismo sobre temas que sólo tienen sentido en pensamientos religiosos que se basan sobre la dualidad Infinito-finito, *v.gr.*, creación, escatología, soteriología, dualismo, etcétera.

Al servicio de esta distinción entre realidad e irrealidad el mito gnóstico ha puesto símbolos que remontan a la más antigua tradición religiosa: Luz, Verdad, Vida, vienen a identificarse con el

ciendo su desvío, o sea, unido a la Osadía generó los vicios, la Maldad, el Celo, la Envidia, la Porfía y el Deseo, que constituyen las potencias inferiores activas que sojuzgan al gnóstico [41].

4) El pneuma prisionero u oculto por el no ser se encuentra sobreentendido en este breve texto por la huida de Sofía hacia el Pleroma, deteniéndose en la Ogdóada, y por la frase orgullosa del Proarconte: "Soy un Dios celoso y nadie existe salvo yo" (*Ex.* 20,5; Is. 45,5; 46,9), puede, por añadidura, subrayar el desamparo extremo ante un mundo de engaño para el Sí-Mismo.

5) Ya la distinción de creadores: El Padre que autogenera la realidad perfecta y el Proarconte o segundo creador, que imita malamente aquella formación dando lugar a las potencias que agobian al *nous*, constituye un fuerte escorzo que se orienta a expresar el sentimiento de soledad y de rechazo del gnóstico ante el no ser. Pero algunas de las informaciones sobre las comunidades gnósticas de la mano de Epifanio, próximas en parte a los temas que aquí estamos tratando, podrían ayudar para completar la información de Ireneo, pues nos dice: "Y el hijo de Barbeló (aquí igual a Sofía) se posesionó violenta y tiránicamente de los siete cielos y dijo a sus inferiores: «Soy el primero y el que me sigue y sin mí no hay otro dios»" (*Is.* 45,5 y 21), mostrando nuevamente la naturaleza ignorante, presuntuosa y autodelatora e ingenua del demiurgo.

6) Y el mismo texto de Epifanio de Salamina que estamos utilizando ratifica también la conducta de Sofía en relación con la frase bíblica de la que nos estamos ocupando, ya que son ellas las que alertan a la Madre y la incitan a la obra redentora, estimulando para ello la inclinación voluptuosa de los arcontes. En este punto (y auque difiriendo en los detalles una vez más con el *Apócrifo de Juan* que habla del reflejo del Hombre perfecto) la intención no es diferente, ya que la acción salvadora a manos de Barbeló y el objeto a salvar, su potencia tiranizada por los arcontes, se refieren a una misma esencia, la divinidad perdida y reencontrada, y la afirmación de este ardid de Sofía dirigido a la recuperación de la potencia divina diseminada en los poderes angélicos, ilustran claramente la figura séptima del mito gnóstico, la del retorno al Pleroma [42].

[41] Cf. *Adv. Haer.* I, 29,4.

[42] Cf. *Panarion* 25,2, 3-4. Puede verse la traducción de FOERSTER, *Gnosis*, I, p. 316. El capítulo de LEISEGANG sobre los barbelognósticos (*Gnose*, pp. 129-135), se apoya excesivamente sobre el testimonio de EPIFANIO que, en realidad, sintetiza noticias de diferentes grupos gnósticos.

También presentan semejanzas con este mito acabado de exponer y analogías con el *Apócrifo de Juan* las informaciones que Ireneo nos facilita sobre los sethianos-ofitas en *Adv. Haer.* I, 30,1-15. Debe aclararse, sin embargo, que los elementos similares más desarrollados se comienzan a registrar particularmente a partir de I, 30,3, es decir, con cuanto tiene que ver con la caída de Sofía y su aventura, noticias que apenas se esbozaban en el informe de los gnósticos de Barbeló. Si se tiene en cuenta, además, que las explicaciones correspondientes a la emanación pleromática están muy reducidas (I, 30,1-2), sería lícito sostener que entre ambas noticias (*Adv. Haer. I,* 28,2-29,4 y I. 30,1-14), el Padre de la Iglesia ha querido facilitar una versión total del mito, que es en sus grandes líneas idéntico al del *Libro secreto de Juan,* pero que habiéndolo extraído de dos fuentes diferentes e independientes, cada una de las noticias conserva sus rasgos propios. Ambas noticias, por otra parte, y según lo parece dar a entender el santo en I, 30,15, no tendrían más objetivo que ofrecer al lector, material sobre el subsuelo y antecedentes históricos doctrinales de los valentinianos.

Pero no obstante lo deducido y con independencia de los fines redaccionales del obispo lionés, el pensamiento de los sethianos-ofitas tiene autonomía y él basado en el conocimiento intuitivo del Sí-Mismo o experiencia gnóstica, confía así las figuras del mito gnóstico:

1) La Luz primera o Padre existe en *la potencia del Abismo*, es decir, en la Divinidad Suprema.

2) El Pleroma. a) La primera determinación del Abismo es la Luz primera mencionada: feliz, incorruptible y sin límite. Es el Primer Hombre, Padre del Pleroma y equivalente a la Barbeló implícita del *Apócrifo de Juan.* De esta posibilidad de pensamiento, viene el Pensamiento, la Ennoia, el Segundo Hombre o Hijo del Hombre y de ambos deriva el Espíritu Santo o Primera Mujer y de esta tríada intrapleromática deriva el Cristo, o sea, la parte del Pleroma que tiene que ver con el mundo. b) Pero una gran parte del relato se dedica a la caída de la Sabiduría y a sus consecuencias. Hay, ante todo, en la relación de Ireneo una nota dualista que debe aclararse. Según *Adv. Haer.* I, 30,1, pareciera ser que se admite la coexistencia del mundo superior y de los elementos inferiores separados: agua, tinieblas, abismo y caos. Sin embargo, puesto que el régimen divino emanativo (Abismo / Primer Hombre / Segundo Hombre / Primera Mujer/Cristo/Iglesia = Eón Incorruptible) ha sido desarrollado, resulta incoherente a primera vista una interpretación que se detenga

en los elementos separados, sin buscar las razones de esta separación. La indagación estaría de más, de subrayar nuestra fuente explícitamente la coeternidad de estos elementos con los principios superiores, pero nada se dice en tal sentido. Lo que sucede con el texto de Ireneo es que en él se sigue el relato cosmogónico en torno a *Gén.* 1,2 sin que se trate del origen de la materia, que es previa a tal distinción. La continuación del relato lo indica así [43]. Pues bien, la caída se realiza del siguiente modo. La Mujer desbordó la Luz o potencia por el lado izquierdo y descendió tal potencia luminosamente ungida. Ella es Sofía o Prúnicos, para mencionar los nombres que más se le aplican en el testimonio. Bajó a las aguas o materia, las movió y ellas se adhirieron a la unción luminosa [44]. Cuando volvió en sí quiso ascender a la Madre, pero no pudo. Igual quiso ocultar su unción luminosa, para que no sufriera daño material, pero ésta misma le dio fuerzas. Pudo ascender y del cuerpo acuoso que la siguió, formó el cielo que vemos. Ella permaneció detrás. Después ayudada por el Pleroma ha dejado su cuerpo celeste y ha subido a la Ogdóada. Pero había engendrado un hijo que tiene parte de su potencia. Este será Ialdabaoth, el Dios de los judíos, que creará otro y éste otro siguiente, hasta completar la hebdómada o cielo de los siete planetas. A continuación se completa el mundo anímico con todos sus poderes y señoríos y el peor de todos: el *Nous* tortuoso o la serpiente cósmica, y los vicios ínfimos. Tal es el mundo que proviene de Ialdabaoth.

3) Ante tal obra de la audacia, Ialdabaoth enorgullecido dirá la frase fatal que será el origen de su derrota y el punto de partida de la liberación del pneuma: "Soy Padre y Dios y nadie hay sobre mí" (*Is.* 45,5), porque ante la contestación y la voz desconocida de la Madre, sus súbditos la buscarán y él pensará en distraerlos entregándolos a la actividad de crear un hombre. La Madre, entonces, continuará su obra de recuperación de la potencia propia, proporcionándoles la imagen del hombre.

4) Los poderes angélicos plasmarán al hombre psíquico, gi-

[43] Puede verse ya ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 210 y ss.

[44] Tal nos parece ser el sentido de la expresión latina *humectatio luminis*, si atendemos al muy fragmentado original griego: *"tou fotós ikmada"* y relacionamos el sustantivo *he ikmás* con la voz media de *ikmáino* y el vocabulario gnóstico. Ahora bien, si la expresión se mira exclusivamente como griega, podríase traducir por "brillo luminoso", como ARISTÓFANES, *Nubes* 233, se refiere al pensamiento como *"he ikmás frontídos"*, metafóricamente. Puede verse *L.S.J. ad locum*. Esta expresión es tan exótica desde el punto de vista lingüístico como la "epínoia luminosa" del *Apócrifo de Juan*.

gantesco, pero sin capacidad para erguirse. La Madre nuevamente intervendrá, pues permitirá que estos ángeles lo lleven hasta Ialdabaoth, para que él insuflándole la vida, haga que el hombre se enderece. Así lo llevará a cabo, pero, en realidad, le inspirará la potencia divina que albergaba, aquella que conservaba de Prúnicos.

5) Imaginará Ialdabaoth nuevos recursos para impedir la liberación del Espíritu y así el *nous* o chispa divina, sigue su vicisitud fraccionado. Y el profundo malestar del hombre gnóstico perdido, "fuera de sí", en la materialidad del no Sí-Mismo (dualismo gnóstico), se va expresando en la serie de medios que se continúa creando por los poderes inferiores, para anular o retardar la acción salvadora iniciada por Sofía ([6] *salvator salvandus*). Ialdabaoth crea a la mujer, los demás arcontes atraídos por su resplandor la mancillan generando a los ángeles. Pero la Madre inspira a la serpiente y ambos, Adán y Eva, faltan a los mandamientos de Ialdabaoth, comen del Árbol y conocen (gnosis) la potencia superior [45]. Es decir, no sólo son penumáticos, como toda la raza humana —*Adam*— sino que al mismo tiempo consagran su espiritualidad al ejercer el acto de la autognosis del Sí-Mismo. Ha salido de la misma Sofía, el Sí-Mismo en uno de sus momentos, el impulso por salvar a la parte de Adán y Eva que es idéntica a ella misma y de este modo —automanifiesta— llega a ser invulnerable a toda acción del mundo. La expulsión del paraíso, las maldiciones de Ialdabaoth dirigidas a prolongar la generación y con ello las cadenas del no ser, su destierro en la tierra, la creación de una nueva Hebdómada adversaria dirigida por la serpiente también castigada con el exilio terrestre, la mortalidad y el tiempo, serán lazos ineficaces dirigidos contra la primera pareja y la raza superior. Caín aportará mayor mal y sufrimiento, mayor ignorancia, pero Seth, Norea y Noé (frente a los que Ialdabaoth vigoriza a Abraham, Moisés y los profetas, quienes están a su servicio con la promesa repetida de la tierra y en la que a veces se les infiltran inadvertidamente inspiraciones de Sofía que les impulsan a hablar sobre el Primer Hombre, el Eón incorruptible, el mismo Cristo), serán la base firme de los perfectos, entre los que

[45] Conviene destacar esta interpretación del capítulo 3 del *Génesis*, especialmente los versículos 1 a 7, releídos por *Sab.* 2,24 y *Rom.* 5,12 como la doctrina del pecado original. (Cf. también próximos a este contexto *Sab.* I, 13; *Apoc.* 12,9; 20,2; *Jn.* 8,44 y *I Jn.* 3,8; *Rom.* 7,14 y ss.; *Luc.* 10,18 y anteriormente *Job.*, 1,6; *Zac.* 3,1-2; *I Cor.* 21,1). La inspiración a la rebeldía es comprendida en sentido opuesto por el relato gnóstico como benefactora, ya que permite escapar del dominio del Dios creador, gnósticamente identificable con el demiurgo. Una comprensión profunda del relato podría mostrar el fondo en el que ambas vertientes se unifican.

surgirán Juan el Bautista y Jesús. Estas dos figuras vienen a engrandecer la tipificación del Salvador gnóstico. Son ellas dos enormes símbolos que presentes en el tiempo según la predicación cristiana, ocultan todo el profundo sentido de esta metafísica. Tanto Juan como Jesús son una misma esencia simbólicamente considerada, la del Sí-Mismo oculto y encontrado por su automovimiento. El docetismo de esta doctrina se hace necesario en su íntima coherencia. Predicar la existencia material y el sufrimiento de Jesucristo sería caer en un sencillo error de literalismo. Y la historia de Jesús no es para el gnóstico más que un símbolo ejemplar del autosacrificio de la ocultación del Sí-Mismo y de la dinámica interna y sobrenatural de su manifestación en el hombre [46]. Por eso Ialdabaoth y las potencias conspiran contra Jesús, porque es lo perdido que se encuentra a sí mismo y también por ello sus esfuerzos sólo alcanzan a su cuerpo, no al Cristo, porque su figura histórica posee una orientación que la trasciende. Y también en esta última parte de la referencia de Ireneo, que ha incursionado profundamente con el tema del retorno (figura 7) en este símbolo de Jesús, se hace patente el sentido de la "resurrección" del hombre gnóstico, como renacimiento o desocultación. En el dogma cristiano central de la resurrección de Jesucristo *in globo*, insistentemente repetido por san Pablo, hace hincapié la doctrina gnóstica para que no se confunda su sentido:

> "... los discípulos que vieron que había resucitado no le conocieron (*Luc.* 24,34) pero tampoco al Jesús mismo gracias al cual había resucitado de los muertos. Y el mayor error de los discípulos fue éste, ya que creyeron que resucitó en cuerpo cósmico ignorando que «ni la carne ni la sangre alcanzan el reino de los cielos»" (I *Cor.* 15,50) [47].

Esto sólo fue comprendido por algunos de ellos, capaces de alcanzar tales misterios —esoterismo gnóstico—, sentido simbólico de la dificultad de la comprensión metafísica que se alía seguida-

[46] Puede ampliarse esta figura. Lo Absoluto oculto por la ignorancia es una de las posibles consecuencias de lo Uno que se manifiesta en una naturaleza dual. El sacrificio de lo Uno en lo múltiple; pero a la inversa, el momento de la manifestación del Sí-Mismo, es la reducción de la forma a su fundamento informe —¡jamás deforme!— la reintegración de lo dividido en su Unidad primigenia y con ello el sacrificio —*sacrum-facere*— de lo individual en su fuente inseparable. Podrían ahondarse aquí las relaciones profundas entre el *avatara* hindú, el Salvador gnóstico y el Hombre-Dios del cristianismo.

[47] Los diferentes intérpretes tienden a corregir el texto latino cambiando *ipsum Jesum* por *ipsum Christum*. SIMONETTI, M., *Testi Gnostici*, p. 70, n. 147, deja el pasaje intacto, pero sobreentiende el término "corpus" referido al cuerpo de resurrección, inclinándose hacia la interpretación valentiniana. El P. ORBE, *Cristología gnóstica* II, pp. 510 y ss., muestra el tecnicismo oculto en este texto.

mente a la posterior estadía de dieciocho meses de Jesús entre tales privilegiados, y que rechaza el sentido de la selección cuantitativa al continuar diciendo que sólo las almas santas enriquecerán a Jesús por ser de igual esencia, es decir, sólo los que alcancen la realidad metafísica y siempre que esto sucede el mundo encuentra su fin, aparta su tiniebla de no ser y por ello se dice que "cuando toda la unción del espíritu luminoso esté reunida y llevada al Eón incorruptible, la consumación tendrá lugar" (*Adv. Haer.* 1, 30,14).

El esquema que aquí presentamos de Ireneo de Lyon sobre la organización cosmológica de los ofitas, fue recogido por Celso en su *Verdadera Doctrina*, hacia 177-180 y setenta años después Orígenes lo ha repetido para refutarlo en su *Contra Celso* VI, 24-38, según el siguiente diagrama: la totalidad del universo podemos representárnosla como una esfera, la que seccionada por su circunferencia mayor, transversalmente y de afuera hacia adentro, representaría un plano circular constituido por los siguientes quince círculos concéntricos. 15: Padre; 14: Hijo. Ambos configuran el dominio divino y su constituyente es el espíritu. Un círculo completo menor en la parte superior con referencia a un plano rectangular de bases mayores horizontales —agape— une ambas coronas circulares.

13: Luz; 12: Tinieblas: integran los dos el mundo intermediario, constituido por el espíritu y el alma. En la misma perpendicular de *agape* se muestra un círculo también menor y de igual tamaño —vida— conectado con el anterior y que penetra los ámbitos de Luz y Tinieblas. El diámetro horizontal de éste sirve de perpendicular mayor a una figura romboide. En ella se encuentran dos circunferencias secantes menores y estas inscripciones en el rombo: Providencia-Sofía; en el círculo superior, Gnosis, naturaleza de Sofía y en el círculo inferior, *Synesis* (inteligencia).

11: Círculo de fuego separador del cosmos terrestre, constituido también de espíritu, pero combinado a la materia. En la perpendicular de *agape* y *vida* hay un rectángulo pequeño, el Paraíso, y en el centro, en comunicación con *vida* y la Hebdómada, encerrada por la serpiente, la espada de fuego; lo rodean los doce signos del zodíaco.

10: Leviatán, la serpiente que se muerde la cola o el alma cósmica.

9: Esfera de Saturno, su símbolo es el León y su nombre Miguel.

8: Esfera de Júpiter, su símbolo es el Toro y su nombre Suriel.

7: Esfera de Marte, su símbolo es el Dragón y su nombre Rafael.

6: Esfera del Sol, su símbolo es el Águila y su nombre Gabriel.

5: Esfera de Mercurio, su símbolo es el Oso y su nombre Thautabaoth.

4: Esfera de Venus, su símbolo es el Perro y su nombre Erataoth.

3: Esfera de la Luna, su símbolo es el Asno y su nombre Onoel-Taphabaoth, Tartaraoth.

2: Behemoth, círculo de aire que rodea a la tierra.

1: Tierra, dividida en una mitad superior y otra mitad inferior que es la Gehenna o Tártaro.

Este famoso diagrama ofita aquí descripto, pese a su indudable precisión matemática no debe inducirnos a equivocaciones. Vamos a ver más tarde en qué manera refleja este esquema el simbolismo metafísico de las organizaciones que tratamos, pero de inmediato vamos a señalar la identificación de este mito de forma geométrico-espacial con el mito expuesto en un antiguo testimonio gnóstico, el llamado *Libro de Baruch* del gnóstico Justino [48].

Se dice en esta obra, en primer lugar (*Elenchos*, V, 26,1), que eran tres los principios ingénitos del universo, dos masculinos y uno femenino. Son éstos el Bueno, que sólo conoce todas las cosas; el Padre, origen de todo lo engendrado, invisible, pero no presciente, y Edén o Israel, que tampoco es presciente, pero sí, iracunda. La ambivalencia caracteriza a este principio femenino: doble parecer y doble cuerpo, mitad virgen luminosa, mitad víbora. Para el caso del diagrama ofítico, dígase, el Padre, el Hijo, Agape o Amor, representando la inclinación amorosa del Hijo que lo orienta hacia Edén y el Mundo intermediario, formado de Luz y de Tinieblas. Vida y Sofía están proporcionando los caracteres de Sofía-Prúnicos. Las constantes míticas de la Divinidad Suprema y las generaciones sucesivas (figuras 1 y 2), resultan sólo aparentemente difíciles de discernir.

El amor imprevisor del Padre hacia Edén originó veinticuatro

[48] En este testimonio conservado por HIPÓLITO, tenemos uno de los más antiguos documentos del gnosticismo cristiano que refleja claramente elementos judíos arcaicos, como GRANT afirma (*La Gnose et les origines chrétiennes*, pp. 26 y ss.) y oportunamente apuntamos, la insistencia sobre el matrimonio y familia como centro de la vida humana, la perturbación del plan divino por el divorcio, el adulterio y pederastia, los temas bíblicos repetidos hablan de un indiscutible origen mítico-judío —aunque también hay muestras de sincretismo— pero lo fundamental en el *Libro de Baruch* es su claro sentido metafísico, similar a los ofitas, *Apócrifo de Juan*, etc., que no creemos explicable por una experiencia histórica que muestre el anhelo apocalíptico fracasado del judaísmo. Ver igualmente SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, pp. 184-5.

ángeles. Doce obedecen al Padre, doce a Edén. Los doce primeros tienen su domicilio en el Mundo intermediario pues anhelaban un lugar noble, pero los otros doce son los signos del zodíaco del Círculo de Fuego, pues rigen el destino cósmico. Estas veinticuatro entidades fundaron el paraíso, alegóricamente son llamados sus árboles y de entre ellos, el Árbol de la Vida es Baruch, el ángel preferido de Elohim, y el Árbol del bien y del mal, Nahash, idéntico para Edén, en realidad, el paraíso situado en el Círculo de Fuego, viene a simbolizar a los ángeles de Edén que se dividieron en cuatro grupos, los cuatro lados del cuadrilátero.

Elohim subió acompañado de los ángeles para ver su obra (el hombre también había sido creado reflejo de las potencias de Elohim y Edén y asimismo el cosmos), pero contempló al Bueno y se quedó en la Luz y quiso destruir el cosmos. Esta acción le era ya imposible, pues no podía realizar el mal. Edén abandonada se desconsuela y ante sus intentos de atraer de nuevo a Elohim comienza a atormentar por medio de sus ángeles, a la parte del hombre idéntica a Elohim.

Elohim envía a Baruch para que auxilie a su pneuma, éste se colocó en medio de los árboles del Paraíso (*vide ut supra*) y ordenó al hombre que comiera de todos los árboles, excepto del de la ciencia del bien y del mal, o sea Nahash, pero la Serpiente cometió adulterio y pederastia con Eva y Adán y el mal aniquiló al hombre. Moisés también fue inspirado por Baruch, pero Nahash torció su enseñanza en provecho propio: igual sucedió con los profetas y el alma de Edén sofocaba al pneuma de Elohim. De igual manera Hércules fue enviado y cumplió sus trabajos, pero después fracasó. Finalmente Baruch inspiró a Jesús, éste le fue fiel y Nahash indignada le hizo crucificar, pero él dejó sobre la cruz el cuerpo de Edén y ascendió al Bueno o Príapos.

En esta última parte del testimonio de Justino falta la referencia discriminada al cosmos planetario y terrestre del diagrama, no obstante, las alusiones son claras, y finalmente, Nahash es el gran cancerbero cósmico.

Nos parece que este documento, con independencia de su relación con los ofitas, según lo hemos señalado siguiendo a Grant, reviste una importancia vital para el problema tanto del sentido, como del origen e historia del gnosticismo.

1) La figura de la divinidad trascendente propia del mito gnóstico, es debidamente señalada y esto con una doble terminología:

a) evangélica, se lo denomina "el Bueno"[49] y b) sabia o especulativa: Príapos, o sea, el que precede a los dos principios que tienen que ver directamente con la creación, Elohim y Edén[50]. Incluso la reflexión sobre la etimología de Príapos: "el que ha producido antes de que existiera ninguna cosa" (*Elenchos*, V, 25,32), anticipa la especulación de Basílides sobre la Nada previa al mundo pleromático que no es, por relación con el mundo generado[51].

2) Los dos principios unidos equilibradamente, Elohim y Edén (forma y materia), constituyen la perfección del mundo espiritual, de la que emergen frutos interiores (la distinción en plenitud de Elohim) y exteriores: el hombre, los animales y el cosmos en general, con diferente participación material. Mientras se atiende a la aventura del espíritu maltratado por Edén, es decir, la perspectiva

[49] Cf. *Mc.* 10,18; *Mt.* 19,17 y 5,45; *Lc.* 6,35. Ver también entre los naasenos HIPÓLITO, *Elenchos* V, 7,26, aunque atribuido al Hombre primordial.

[50] Sobre la unificación y el orden ontológico de estos tres principios y su inserción entre las figuras gnósticas, el análisis de ORBE, ha llegado a ser un clásico. El comienzo del *Libro de Baruch* se inicia con las palabras "Eran tres principios inengendrados (*agénnetoi*) del universo". Pero vemos que ellos no se oponen entre sí, sino que tienen características especiales que los ordenan en una clasificación decreciente. El primero es el "Bueno" (*he arché agathós*) y que presciente (*prognostikós*) y casi al final de la noticia se afirma que: "el Bueno es Príapos, el que ha producido antes de que existiera ninguna cosa (*ho prin ti éinai poiesas*)". "Por esto se llama Príapos, porque ha producido el primero el todo. Por esta razón, dice, se levanta su estatua en todo templo, siendo honrado por toda la creación y en los caminos transportando los frutos otoñales sobre él, es decir, los frutos de la creación, de los que ha sido la causa, puesto que produjo el primero anteriormente la creación que no existía (*Elenchos* V, 26,32 y ss.)" —insertamos nuestra traducción—. Todo muestra que está sobre los otros dos principios. Elohim más que "bueno" es bonífero, vehículo del bien hacia el mundo como *pater panton ton gennetón* y también es *aprognos(ti)kós*, aunque *aóratos* para los sentidos. Es decir, invisible, pero no dotado de *gnosis*; por eso se es espiritual por visión del Sí-Mismo o formación de gnosis, pero no por formación *ex Elohim-Eden*. El bueno está en posesión de la *prógnosis* o *énnoia*, se identifica con su pensamiento y en este conocimiento descansa su felicidad y quietud, ya que se conoce y preconoce. Elohim no conoce este Pensamiento de Dios, pero todavía está sobre Edén que también es *aprógnostos*, aunque al mismo tiempo iracunda (*orgíle*). Está sometida a la pasión y es inferior y subalterna de Elohim. Su naturaleza es doble en cuanto al cuerpo y mente, es *dísomos* y *dígnomos*, como, en general, la figura de Sofía. Los tres principios, por lo tanto, son diferentes, pero idénticos en cuanto *aguénnetoi*, puesto que son superiores al plano de la génesis, de la corrupción y generación del mundo inferior. El mundo material, por otra parte, es la obra procedente del elemento iracundo de Edén que reconoce como superior a Elohim, del que tiene la parte superior, después humillada, y éste a Príapos. Cf. ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 232-243.

[51] Cf. *Elenchos* VII, 21,2.

cosmológica y soteriológica, será Elohim, el Padre de todas las cosas, quien acapara el sentido pleromático.

3) La caída de Sofía es en este relato sinónimo de la causa originaria de la distinción entre el bien y el mal. Ello se debe al abandono del cosmos por parte de Dios (= Elohim), es decir, a su distancia ontológica del Padre. De inmediato, consecuentemente, cambia la perspectiva del mito y la materia adquiere la primacía.

4) Ella domina al mundo a través de sus ángeles o mensajeros (= demiurgo).

5) La actividad material inferior o edénica (tanto bajo su forma psíquica como sensible), se caracteriza por sus esfuerzos para retener lo que es de naturaleza diferente de ella, el espíritu de Dios. Esto, según el gnóstico Justino, se cumple y revela, fundamentalmente, a lo largo de la historia del mundo, entendida como la historia religiosa de Israel (expresión del dualismo gnóstico), aunque también, a causa de la libertad propia del concepto de gnosis, puede ampliarse a otras tradiciones míticas, concretamente, al mundo religioso griego.

6) El proceso liberador del espíritu de Dios (figura del *salvator salvandus*), adquiere su foco más brillante en Jesús de Nazareth.

7) El retorno pneumático se cumple ejemplarmente sobre la base histórica del mismo Jesús.

Hay también, por consiguiente, en este testimonio claras notas del esoterismo gnóstico (*Elenchos*, V, 26,6 *in fine* y 27,2), pero sobresale sobre todo lo dicho, un modo de exégesis de algunos puntos centrales del A.T., que se revela como propia de judíos seguidores del nuevo mensaje inaugurado por Jesús, el Hijo del Hombre, que muestra una base hermenéutica esencialmente metafísica. A esta luz, la interpretación habitual de la profecía se revela como una lectura externa, los datos escriturísticos se espiritualizan y se da la experiencia de gnosis como la fuente primera de toda interpretación correcta (la espiritualización del mensaje, el consecuente esoterismo y el universalismo doctrinario— que nada tiene que ver con el sincretismo superficial— asientan aquí su origen). Pero hay algo más. En el *Libro de Baruch* la antropología gnóstica (como entre los sethianos y el *De Resurrectione* o *Epístola a Reginos*)[52], no muestra el exclusivismo de los pneumáticos al que sirven de puente los naasenos de Hipólito de Roma, al que posteriores polé-

[52] Cf. GARCÍA BAZÁN, F., "La doctrina de la resurrección en san Pablo y entre los gnósticos", en *R.B.*, 4, 1975, pp. 351-352.

micas han conducido y que se da transparentemente, entre los valentinianos. Se profesa en este escrito una límpida antropología tricotómica de espíritu, alma y cuerpo (*Elenchos*, V, 26,25 *in fine* y 32), válida para el hombre y la mujer, que sólo más tarde se anquilosará en los géneros de los hombres pneumáticos, animales y carnales. Lo registrado constituye un elemento más que milita en favor del arcaísmo y de la universalidad doctrinal del contenido de las noticias de Hipólito que acabamos de exponer: por una parte, relacionada en múltiples rasgos con los movimientos gnósticos más antiguos y míticos (ofitas de Ireneo, gnósticos de Barbeló, ofitas de Orígenes y como veremos, naasenos y sethianos de Hipólito) y por otro lado, ayudando a comprender que el gnosticismo en sus comienzos fue más un nivel de entendimiento metafísico (vale decir, un modo de comprensión simbólico-mítica o espiritual) de algunos judeocristianos, que un sistema de pensamiento, lógico sin duda, pero agobiado por un discurso alegórico. Cuando esto sucede, como de hecho sucedió, del temperamento gnóstico sólo quedaba su corteza.

LOS NAASENOS, PERATAS Y SETHIANOS DE HIPÓLITO ROMANO

En el mismo libro V del *Elenchos* y antes de transcribir el testimonio del *Libro de Baruch* del gnóstico Justino, Hipólito expone extensamente y según el mismo orden que observaremos, las herejías de los naasenos, la de los peratas y la de los sethianos. Basta con ojear el resumen que precede en el mencionado libro al desarrollo general de los temas (*Elenchos* V, 2-5), para ratificar rápidamente lo dicho.

Aunque el fondo doctrinal de todos estos creyentes es analógicamente idéntico, ofrecen, no obstante, más de una diferencia de forma con los gnósticos que estamos exponiendo como representantes de agrupaciones iniciáticas que no reconocen históricamente un maestro preponderante, como, por el contrario, sucede con los basilidianos, valentinianos, carpocratianos, etc. En efecto, los desarrollos sobre los Eones pleromáticos de los barbelognósticos y ofitas de Ireneo, son más amplios que los que aquí podremos ver. Pero ello es así, sencillamente, porque aquí el acento doctrinal más profundo está puesto en el acto salvador por excelencia, en la liberación espiritual o el reencuentro del hombre consigo mismo, con lo que realmente es, una vez libre de ataduras y de deficiencias. Lo dicho, como veremos de inmediato, adquiere un relieve especial

entre los naasenos (cuyo testimonio es esencialmente una *antropología*, pero una antropología como propedéutica para otros saberes más altos [53]) y se revela igualmente con elementos propios en los demás movimientos gnósticos. La familiaridad con el modo de la especulación platónica más alta o platónico-pitagórica, a que nos tienen acostumbrados otros sistemas gnósticos, se manifiesta también en estos textos.

Los naasenos se denominaron así de la palabra hebrea *naas* (*nahas*), serpiente, igual que el nombre "ofitas" deriva de *ofis*, serpiente también en griego [54]. Se denominaron igualmente "gnósticos" por el propio y exclusivo conocimiento profundo que decían poseer de los misterios del ser (*Elenchos* V, 6,3-4). Con lo dicho la referencia a la posesión de la gnosis está claramente expresada y algunas otras notas que iremos enumerando vienen a subrayar esta noción fundamental. Por ejemplo, el esoterismo se revela explícitamente cuando se sostiene que las doctrinas por ellos conservadas les habían sido transmitidas por Santiago, el hermano del Señor, a María, la Magdalena, según parece [55]. Pero entre los naasenos el concepto de gnosis se desarrolla en torno a la doctrina sobre el Hombre primordial o Adamas y su contraparte en la tierra, es decir, el Hijo del Hombre, el gnóstico a secas u hombre espiritual, que ha descubierto o reconocido al anterior en su profundidad y que por eso posee la cosmovisión correcta y está enderezado hacia la mayor perfección [56].

[53] "El comienzo de la perfección es el conocimiento del hombre, pero el conocimiento de Dios es perfección completa", véase *Elenchos* V, 6,6 y la expresión repetida en V, 8,38. Sobre la vinculación de la frase con el *Evangelio de la perfección*, cf. PUECH, H. CH., en HENNECKE, *N.T. Apocrypha*, pp. 232-233. Para los aspectos antropológicos de esta noticia SCHLIER, H., "Der Mensch in Gnostizismus", en BLEEKER, J. E., *Anthropologie religieuse*, pp. 60-76. Por otra parte, véase *Elenchos* V, 7,1. Esta tradición esotérica se conservaba en la literatura de este grupo, el *Evangelio de los egipcios* y el *Evangelio según Tomás*, en este último se afirmaba la frase atribuida a Cristo: "el que me busca me encontrará entre los niños de siete años, pues allí después de haber permanecido oculto, me manifiesto en el decimocuarto eón" (*Elenchos*, V, 7,9 y 20). Cf. *Ev. Thomae* 4, y el extenso comentario que DORESSE le dedica en *l'Evangile selon Thomas*, Paris, 1959, pp. 125 y ss.

[54] Cf. *Elenchos*, V, 6,3.

[55] Por eso, arriba, es decir, recuparada en el Hombre, está "María la que se busca (*he zetoumene*)", o sea, "la oveja perdida", con el simbolismo familiar a los simonianos, *Evangelio de la Verdad*, etc.

[56] Véase nota 53. Las referencias de HIPÓLITO a la necesidad de la iniciación y al cumplimiento de las etapas mistéricas por parte de los naasenos, nos ponen en contacto con una información que comprende bajo un fondo metafísico común ambas concepciones, pero nada más. MAGNIEN, V., ha ido mucho más allá. Véase su útil libro, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1950.

Esta experiencia, por otra parte, posee un carácter intrínseco de universalidad trascendente y es esta nota la que superando los límites de las religiones particulares permite interpretarlas todas conjuntamente desde un mismo nivel espiritual que las ve desde otra perspectiva, sin confundirlas; por eso también, la exégesis naasena reúne sin escrúpulos las tradiciones de Oriente y de Occidente, judías, asirias, cristianas, griegas, etc. y no teme desvirtuarlas.

De las pocas palabras registradas del himno mencionado en *Elenchos* V, 6,5, es posible deducir que por encima del Hombre en sí o celestial, se encuentra el Padre verdaderamente inefable (= Divinidad Suprema) y la Ennoia o Pensamiento del Padre, aquí denominada elípticamente Madre, puesto que son sus progenitores [57]. Con tales indicaciones el orden pleromático y superior se ofrece sobreentendido y el Hombre primordial ocupa en este sistema el lugar del Primogénito del Pleroma. Es decir, se trata, gnósticamente, del ejemplar en relación con el mundo que llama, consecuentemente, al hombre a su salvación o perfección y que con su plenitud sostiene el mundo perecedero y del devenir. Pero, lo repetimos, el concepto clave que circula por esta noticia es el del hombre y, por ello, ya sea como macro o microcosmos todo va dirigido por esta noción central. Según lo dicho, por consiguiente, la tricotomía que aquí subyace no tiene que ver con principios ontológicos, sino que es propiamente humana (espíritu, alma, cuerpo) [58], (siguiendo igualmente dicho modelo), soteriológica (como el clásico comienzo, medio y fin, u hombre de arriba, hombre en el mundo y hombre liberado o nuevamente de lo alto —figura del *salvator salvandus*— [59]) o cosmológica: el Hombre sustancial es la base inmutable (el impotente Attis) de toda generación [60], pero a ésta la sostiene el alma, principio de vida y de movimiento (tanto cósmico como individual), de aquí los diferentes niveles anímicos simbólicamente desarrollados con el mito griego (Selene, Perséfone y Afrodita), la que al igual que todo aquello de lo que origina el movimiento y la vida,

[57] Cf. ORBE, *Cristología gnóstica* I, pp. 17-18, quien interpreta de otro modo el elíptico himno mencionado.

[58] Cf. *Elenchos* V, 6,6-7. Las últimas líneas de 7, o sea: "Pues según ellos son tres los géneros propios del universo, el angélico, el psíquico y el terrestre; del mismo modo, tres iglesias, angélica, psíquica y terrestre; pero sus nombres son: elegida, llamada y esclava", sintentizan y reúnen los tres aspectos que vamos señalando.

[59] Cf. PLOTINO, *Enéada* VI, 9,9.

[60] Cf. PLOTINO, *Enéada* III, 6,19 *in fine*, respecto de Hermes. Puede verse algún otro dato en BUFFIÈRE, *o. c.*, p. 295, n. 83.

de Aquél dependen, a Aquél aspiran y, por eso, sólo en Él podrán encontrar su reposo (tal jerarquía y necesaria subordinación queda elocuentemente expresada a través de los diferentes nombres y de las correspondientes exégesis que se atribuyen a Adamas: Attis, Hermes cilenio, Coribiante, Papas, estéril, espiga segada, etc.) [61]. Que lo dicho es así, lo sabe soberanamente el gnóstico, por eso se descubre en su dimensión más profunda, como espiritual, y asciende al cielo siguiendo el camino abierto por el pneumático por excelencia, Jesús. Si la serpiente ocupa en esta escuela como en otras conocidas un lugar preponderante, ya sabemos que ello no es más que otra de las expresiones de la actitud antinómica del gnóstico (subsidiaria de su dualismo espiritualista), porque ha sido la verdadera reveladora del conocimiento, por oposición a la interpretación teológica superficial de la Iglesia mayoritaria (ésta no es más que psíquica o carnal)[62]. Ahora bien, cuando en varios pasajes del texto hipolitiano se utilizan términos y fórmulas de la teología negativa ello es particular y no técnicamente, pues tales expresiones no se refieren a la Divinidad Suprema propiamente inenarrable, sino al ámbito pleromático o espiritual que, naturalmente, también ofrece una distinción de nivel respecto del cósmico, que ofrece dificultades para expresarse discursivamente. El hálito metafísicamente unitivo y la contraparte separativa que corre por estos testimonios, ha encontrado apto para expresarse, con toda legitimidad, elementos reflexivos del *syndesmós* de la tradición platónica [63]. Ello, el lector lo irá comprobando, no constituye una novedad insólita entre los gnósticos [64].

Los peratas [65] se consideran también adoradores de la serpiente (*Elenchos* V, 16,4 ss.), el Logos sabio que habló a Eva, y esto

[61] Idénticos procedimientos se adivinan en PLOTINO. Todo aspira ordenadamente a la unidad, véase *Enéada* VI, 9 en general. Cf. igualmente la interpretación que el Neoplatónico hace del mito de Psique y el Amor (*Enéada* VI, 9,9 y posteriormente III, 5,1 y ss. Véase en general BUFFIÈRE, *o. c.*, pp. 302 y ss. 435 y ss. y 491). Para algunas etimologías *Enn.* V, 5,5 y 6.

[62] Cf. en general el artículo de SALMON, G., "Ophites" en SMITH & WACE, *A Dict. of Christian Biography.*

[63] Aplicar este concepto de *continuum* ontológico exclusivamente a los estoicos en la antigüedad es un poco limitado. Cf. DODDS, E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»", pp. 129-132.

[64] Cf. ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 220 y ss.

[65] La secta puede haber tenido origen en la isla de Eubea, también llamada Perán (el país "más allá del mar"), pero estos gnósticos se llamaban a sí mismos de tal forma, porque eran capaces de atravesar (*perá*) o ir más allá de la corrupción. Cf. *Elenchos* V, 16,1 y L.S.G.E., p. 72, n. 118.

los permite clasificar como una ramificación diversa del mismo tronco ofítico. También afirma el perata su conocimiento privilegiado del universo y de la situación del hombre en él (gnosis y esoterismo)[66]. Su dualismo anticósmico está fuertemente subrayado y en la elaboración de su simbolismo dualista colabora la multiplicación de nombres para las potencias celestes que imponen la fatalidad. La tipología bíblica se pone al servicio de sus anhelos de liberación del mundo de la corrupción o cambio (el Mar Rojo representa esta corrupción, los egipcios en él hundidos son los ignorantes —es decir, los hombres carentes de la gnosis— y el éxodo del pueblo hebreo es la salida del cuerpo lograda por el gnóstico). La presencia del arconte demiurgo, el productor de la corrupción y de la muerte y dios de este mundo, hacen más patética la expresión del sentimiento de enajenación del perata[67].

En la tripartición del universo o realidad que Hipólito ha conseguido trasmitirnos, se afirma la grandeza del Padre (el Bien perfecto e inengendrado), la perfección del Hijo, del que procede tanto el cosmos como la salvación de los conocedores, y la generación emanatista que reconoce en Aquél su principio original[68]. La caída está implícita, pero afirmada en la presencia del Salvador (Cristo), que ha descendido de lo alto para salvar a todos los que provienen de arriba, a la totalidad del nous, el *verdadero cosmos*, que incluye tanto el sector supremo como el pleromático. Por eso: "el Hijo del Hombre no ha venido al cosmos para perderlo, sino para salvarlo", en tanto que el sector tercero, el de la corrupción plena, el del no ser, porque la materia no sólo lo ha prodigado con la nota del devenir, sino que sobre todo lo ha invadido alejando de él la presencia de los principios superiores (tal es el cosmos mencionado en *I Cor.* 11,32) será aniquilado, como el no Sí-Mismo frente a lo que realmente es[69]. El pneuma sojuzgado debe hacer su camino ascendente por medio de la Serpiente o Palabra (el Salvador), el que inspira al hombre para que reconozca su identidad y así retorne hasta su propia esencia, que es esa misma Palabra, porque ha sido también el Hijo el que habiendo recibido su potencia del Padre la ha colocado en el cosmos, aunque claro está, ha

[66] Cf. *Elenchos* V, 16,1: "Nosotros solos, dice, que hemos conocido la necesidad de la generación y sus caminos, por los que el hombre ha entrado en el cosmos y que estamos exactamente instruidos somos los solos capaces de atravesar y traspasar la corrupción". Ver también 17,6.

[67] Cf. *Elenchos* V, 16,5-8.

[68] Cf. *Elenchos* V, 12,1-2.

[69] Cf. *Elenchos* V, 12,3.

sido un vástago también del Hijo, el arconte de este mundo, aquél del que *Jn.* 8,44 dice: "vuestro padre es homicida desde el comienzo", el que lo ha esclavizado. En una palabra, es la misma Palabra o Logos la que antes oculta, ahora debe desocultarse y salvarse. Lo últimamente descripto explica que Hipólito agregue para completar su información una segunda tripartición de principios a la primeramente citada, pues si la del comienzo de la noticia describía las tres grandes regiones de la realidad, esta segunda se refiere a los tres grandes principios que permiten la cosmogonía. Aquí, pues, (*Elenchos*, V, 17,1 ss.) se trata la necesaria cosmogénesis, que precede y permite la soteriología. El mundo del devenir tiene un comienzo divino y él no es autónomo, sino que resulta originado mediante la imposición que el Hijo hace sobre la materia de las ideas proyectadas en él mismo desde el Padre. Esto, revela aquí, una clara distinción entre dos conceptos de "cosmos" y nos recuerda, una vez más, tanto por una parte los ecos de una cosmovisión platónica como, por otra, que por su orientación cosmogónica lo explicado aquí nada tiene que ver con un tipo de dualismo estricto o inicial [70].

Los sethianos dicen tener registrada su doctrina en la *Paráfrasis de Seth* [71]. También ellos sostienen un aparente triadismo *ab initio*: luz, tinieblas y, entre ellos, el espíritu [72]. Pero esta coeternidad no pertenece a las tres naturalezas en sí mismas, coeternidad, de la

[70] Razona así el P. ORBE sobre el último punto, en *Est. Val.* I, 1, pp. 219 y ss.

[71] Cf. *Elenchos*, V, 22,1. Esta *Paráfrasis de Seth* mencionada por HIPÓLITO puede identificarse con el escrito gnóstico copto que comienza: "Paráfrasis que se ha hecho sobre el espíritu inengendrado. Yo soy Seem...". Seem o Sem voz más originaria que Seth, debida esta última probablemente a la corrección de un copista, las relaciones entre esta paráfrasis, el maniqueísmo y el comienzo del *Gran Bundahishn* son dignas de notar, según *L.S.G.E.*, pp. 170 ss.

[72] Puede verse ya ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 223-231. Para orientarnos hasta en la misma letra con el platonismo de estos gnósticos resulta útil transcribir el siguiente texto de APULEYO DE MADAURA, un platónico del siglo II y probablemente, como ALBINO, de la escuela de GAYO: "Platón considera que los principios de las cosas son tres: Dios, la materia (ilimitada, informe e indistinta) y las formas de las cosas, que también llama ideas. Por otra parte piensa de Dios que es incorpóreo. Dice, es uno, infinito (*aperímetros*), creador y artesano de todas las cosas, bienaventurado y fuente de felicidad, excelente, sin ninguna necesidad, otorgador de todas las cosas. Lo llama ser celestial, innominable, inefable y, como lo dice él mismo, «invisible e inflexible» (*aóraston y adámaston*)". Cf. *Sobre Platón y su doctrina* V, 190-191. Pueden verse los comentarios de BEAUJEU *ad. loc.* y MORESCHINI, C., *Studi sul 'De dogmate Platonis' di Apuleio*, Pisa, 1966, pp. 28 y ss.

que, una vez más, nada se dice [73]. Por el contrario, ella aparece aquí en relación con la creación cósmica y la situación existencial humana, o sea, en relación con la aventura de la chispa divina, que es lo que interesa exponer en los tres planos diversos de la noticia: 1) cosmológico (*Elenchos* V, 19,1-13 *in medio*); 2) soteriológico (*Elenchos* V, 19,13 *in fine* hasta 20) y 3) combinando ambos elementos en el hombre, al facilitar la teoría sethiana de la mezcla [74].

1) Respecto de la cosmología, bíblica en la letra (rec. *Gén.* 1,1-2), gnóstica en la interpretación y platónica en la exposición, se dice que el cosmos deriva de tres principios autónomos entre sí, aunque con propiedades diferentes. Porque, la luz, resplandece o irradia, el espíritu se expande y el agua o materia, recibe a lo anterior unido; aunque, claro está, al acogerlo lo desmembra y empobrece. Al agua le corresponde el plano inferior, inerte y desfigurador de las entidades superiores, por eso "causa temor" [75]. Evidentemente, ni estas naturalezas ni sus capacidades propias pueden intercambiarse entre sí, pero sí formar composiciones como imágenes, vale decir, imprimiendo o reflejándose las de arriba en las de abajo. El primer sello (el mundo ideal que contiene en potencia al físico) posee la forma total del cielo y de la tierra, o sea, es la luz reflejada en el espíritu, que pondrá orden en el caos (aquí, efectivamente, no está presente el agua). Es, por ello, la gran imagen que contiene todas las imágenes finitas. Pero para que la multiplicidad que está en el seno espiritual se concrete espaciotemporalmente, es decir, para que informe y constituya al cosmos de la génesis, debe aparecer simultáneamente el componente acuoso o material que permita la reflexión de la luz y del espíritu. Pero hay más. Sin la luz y su intermediario, el espíritu, no podría existir el orden imperfecto del devenir, por lo tanto, la materia, en su constitución íntima posee la aspiración al orden, el que, naturalmente, jamás alcanza, pues se autodestruiría; pero gracias también a esta

[73] Al igual que entre los demás gnósticos de estas agrupaciones.

[74] Cf. *Elenchos* V, 21. Ver ya la nota a este respecto sobre la *crasis* en ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, p. 224, n. 24.

[75] Cf. *Elenchos* V, 19,5 *in fine*: "La oscuridad, además, es un agua que causa terror (*foberón*) y en ella (*eis ho*) la luz en compañía del espíritu está dividida (v. *kataspao*) e invertida (v. *metafero*) respecto de tal naturaleza (*eis ten toiayten fysin*)", es decir, respecto de su naturaleza de luz. El último *eis* tiene un valor figurado relativo y no indica el lugar como lo suelen interpretar los diversos críticos. La cláusula de V, 19,13 *in initio* tiene una construcción semejante: "y respecto de toda esta multitud ilimitada que está bajo el cielo el perfume espiritual de arriba junto con la luz, está desmembrado y dividido (*katáspartai/katamerístai*) en los diversos vivientes".

aspiración congénita permite la existencia incompleta del cosmos. Es esto lo que explica que el mito diga que la materia, claro está que a su manera, sea juiciosa e inteligible como los otros dos principios.

Cae de suyo que para descubrir cuál es el real y verdadero origen de la materia sensible (y no su función, que es lo que el mito sethiano expone), no es necesario salirse del relato, sino que basta con urgir lógicamente y en los límites de la tradición platónica los tres conceptos aquí presentados de luz e irradiación luminosa, espíritu y expansión espiritual y espíritu y perfume espiritual, pues en los tres casos en los términos segundos hay una disminución de poder respecto de los primeros, lo que ya revela la aparición de la materia hecha surgir bajo las normas coherentes de una mentalidad metafísica y emanatista [76].

2) Pero de acuerdo con la anterior cosmología se explica también el origen del ser humano, espíritu sometido que debe liberarse. Siguiendo el relato bíblico: "el espíritu era llevado sobre las aguas", pero con la interpretación sethiana: si el espíritu tiene connatural capacidad expansiva, si por ello, igualmente, al estar sobre las aguas puede reflejarse en ellas; pero, además, si éstas al ser caóticas impiden el reflejo, necesariamente, la generación existirá como una *mezcla* de ambos, que desvirtúa al primero y aquieta a las segundas. Pero el aquí descripto no sería más que el mundo como surge de las manos de Dios, que es como lo conciben los perfectos. El mundo, sin embargo, no muestra realmente tal contextura. El mundo se da como un sistema complejo en el que los disvalores éticos y la ceguedad espiritual son fundamentales para su constitución. El mundo es, por ello, más un caos, que un cosmos o, si se quiere, un cosmos subvertido. En tal caso el predominio de la materia que en él impera es radical y, por esta razón, la ley espiritual se encuentra entenebrecida al máximo. Tal es el mundo para el hombre, tal es el contexto en el que está prisionero y por ello, según el mito, es el viento agitado y la ola desmedida del agua caótica la que toma la iniciativa y la que domina en semejante orbe. Aquí, para su desgracia, está el hijo de la Mujer (= Espíritu o Sofía de otras escuelas) y de aquí debe salir por iluminación o reconocimiento espiritual. Pero estos gnósticos, como todos los vistos hasta ahora, junto con su vieja estirpe judía, conservan su experiencia cristiana, por este motivo el designio salvador com-

[76] Cf. en este sentido la primera parte de nuestro estudio "la materia en Plotino y Shamkara".

prendido gnósticamente conserva en su centro la figura y el recuerdo de la Palabra que baja desde el Espíritu al caos cósmico (= vientre impuro y, por extensión, a la matriz virginal de Hipólito), para traer el mensaje, es decir, para avivar la conciencia pneumática, acto que torna al hombre libre, perfecto y verdadera luz para el mundo.

3) Pero ¿cómo es posible desde el nivel epistemológico natural la liberación del espíritu? Pues sobre la base de la *crasis* universal de los entes finitos, doctrina que alcanza particularmente al hombre. En breve, cada elemento vuelve a su lugar de origen, la tierra a la tierra, el alma al alma y el espíritu y la luz, al espíritu y la luz. Tal es, a ojos vista, la regeneración, la resurrección o el retorno.

El lector habrá podido observar que, aunque con sus características propias, el mito sethiano tampoco escapa del esquema gnóstico general.

Con la Luz, tenemos caracterizado al Dios trascendente. Con el Espíritu en general, se nos presenta al Pleroma, y con el espíritu sobre las aguas, al espíritu femenino y la Palabra, diferentes versiones eónicas en función extrapleromática, que es la actividad que aquí interesa. Lo dicho, sin duda, es lo menos patente.

La Sabiduría, igualmente, se encuentra caída, pero la causa de esta situación recibe una doble respuesta, la que tiene que ver también con dos intereses diferentes: 1) cosmológico. La luz espiritual está en el mundo, porque a la naturaleza de la luz le corresponde resplandecer y a la del espíritu, extenderse; 2) sotérico. La luz espiritual, como hombre perfecto o nous está en el mundo caótico, porque la materia, superados los límites cósmicos, lo ha invadido. Aquí está prisionero el gnóstico, en este falso mundo originado por el silbo serpentino (actitud dualista). La necesidad de la gnosis, el reconocimiento, gracias a ella, de la identidad de la Palabra y el nous y el consecuente renacimiento espiritual, quedan, nos parece, claros de la previa exposición del mito sethiano.

BASÍLIDES

Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, IV, 7,3-7 nos conserva parte del testimonio del más antiguo refutador de Basílides, Agripa Castor. En Egipto fundó él su escuela de herejías, como su condiscípulo Saturnino en Siria. La forma altamente especulativa de la doctrina de Basílides llama la atención de Eusebio, pero es

atribuida a su intento de pretextar el conocimiento de "profundos misterios", los que ya Agripa Castor había desembozado así como la impostura doctrinal del maestro gnóstico. Según el polemista cristiano, Basílides, que vivió en los tiempos de Adriano, años 117-138, había escrito veinticuatro libros sobre el Evangelio, había inventado nombres para profetas inexistentes, como Barkabbas y Barkop y abogaba por la indiferencia en comer los alimentos ofrecidos a los ídolos y por la posibilidad de abjurar de la fe en tiempos de persecución. Como Pitágoras, imponía un silencio de cinco años a sus adeptos. La conclusión teológica a la que se recurre es siempre idéntica. Satán movilizó a estos hombres, para que la obra salvadora de la Iglesia fuese obstaculizada.

Pese a estas noticias interesadas, podemos retener algunos datos sugestivos. En primer lugar, Basílides enseñó en Egipto, o sea, estuvo en contacto con el pensamiento alejandrino, con el que, al parecer, también estuvo Simón. En segundo lugar, la organización de su grupo tenía cierta similitud con la organización mistérica a la manera pitagórica. En tercer lugar, era un exégeta de la letra del Evangelio (recuérdese también lo que afirma Orígenes en *In Luc. Hom.* 1) y, finalmente, la dificultad para comprender racionalmente su pensamiento se hacía notable para sus adversarios.

Tal es, en el orden cronológico, lo primero que se sabe de Basílides, según el testimonio tardío de Eusebio de Cesarea [77]. Pero nos es posible ampliar y profundizar esta escueta información. Efectivamente, Hipólito de Roma nos ha dejado una extensa información sobre el maestro gnóstico (*Elenchos*, VII, 20-27), Clemente de Alejandría y Orígenes, varios fragmentos inconexos, Ireneo de Lyon un testimonio algo turbador (*Adv. Haer.* I, 24,3-7) y Hegemonio en los *Acta Archelai et Maneti*, 67, 4-12, una declaración directa del libro decimotercero de los *Tratados* de Basílides, pero que en el punto tocante al dualismo de principios ontológicos no se refiere al pensamiento personal de él, sino a la exposición que hace el maestro sobre la doctrina del bien y del mal (luz/tinieblas) entre los bárbaros, como principios contrapuestos *ab aeterno* [78]. De los citados testimonios el más valioso es el de Hipólito y siguen a éste en importancia los de Clemente, Orígenes e Ireneo [79]. Debe adver-

[77] Sobre la afirmación mencionada de ORÍGENES cf. PUECH, H. CH., en *N.T. Apocrypha*, I, pp. 346-348.

[78] Cf. ya ORBE, *Estudios valentinianos* I/1, pp. 246-251 y para el significado basilidiano del texto del mismo autor, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, II, pp. 328-332.

[79] Cf. ya HORT, F., en SMITH, W. and WACE, H., *A Dictionary of*

tirse, sin embargo, que, pese a sus superficiales diferencias, se trata de noticias que no se contradicen entre sí, sino que revelan en diferentes planos de interés y de comprensión las ideas refutadas. Es esto último lo que permite complementarlas.

La información de Hipólito ofrece el siguiente cuadro del pensamiento de Basílides: la realidad total se subdivide en tres grandes ámbitos: 1) la realidad hiperespiritual; 2) la realidad hipercósmica, espiritual o pleromática y 3) la realidad cósmica o de la mezcla [80].

Cada uno de estos ámbitos presenta, además, sus propias características.

a) La más alta realidad, que está representada por el Dios o la Divinidad Suprema, de por sí inexpresable [81].

b) El cosmos espiritual y preformal, la expresión de la más alta Divinidad, en el que se distinguen tanto las tres condiciones filiales o las tres formas posibles de la naturaleza filial (*hyiotes*) que tienen que ver con la salvación o perfección del hombre (la filiedad sutil, la filiedad opaca y la filiedad necesitada de purificación), como los principios de los entes cósmicos. Es decir, este nivel de la realidad que emerge y sigue inmediatamente a Dios, posee tanto un aspecto autónomo o propio (la filiedad sutil y opaca) o *ad intra*, como otro que es modelo del cosmos o *ad extra* y esto tanto en su aspecto cosmológico (puesto que de aquí aparece el orden del mundo espacio temporal), como salvífico (en efecto, también de él proviene la filiedad necesitada de purificación) [82].

c) El cosmos inferior, separado del mundo espiritual por el límite, firmamento o Santo Pneuma, y constituido por la Ogdóada y por la Hebdómada. Al frente de cada uno de estos últimos sectores están el gran Arconte y el Arconte [83]. Espacialmente estos dos dominios se corresponden con el cielo supralunar (la región etérea) y con el mundo sublunar (región aérea y terrestre), concepción

Christian Biography I, pp. 268 y ss. y Waszink, J. H., art. "Basílides" en *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, cols. 1.218 ss. El extenso análisis de AMÉLINEAU, M. E., en *Essai sur le gnosticisme égyptien*, París, 1882, pp. 77-165, todavía presta alguna utilidad.

[80] Puede verse nuestro artículo, "El «dios oculto» en algunos textos de la gnosis alejandrina: el testimonio de Basílides" en *Estudios sobre el lenguaje religioso y filosófico*.

[81] Cf. *Elenchos* VII, 20,2-3 y 21,1 (que es comentario de HIPÓLITO); 4 *in initio;* 5,29 (com. de HIP.) a 22,6 *in fine;* 7,31-32; 8,3-4 y 17; 12,22-23; 13, 27; 25,6; 26,1 y 27,7. Ver igualmente IRENEO, *Adv. Haer.* I, 24,3.

[82] Cf. *Elenchos* VII, 21,2-5; 22,7-16; Cf. asimismo *Adv. Haer.* I, 24,3 con su enumeración de Eones.

[83] Cf. *Elenchos* VII, 23,1-7 y 24,3-4.

corriente de la cosmología helenística postaristotélica [84]. Pero, según Basílides, al frente de cada uno de estos mundos no sólo hay un gran Arconte y un Arconte, sino que cada uno de ellos, respectivamente, tiene un hijo que es más sabio que él. O sea, que la cosmología que aquí se describe de sesgo griego revela, no obstante, en su susbstrato, elementos de una mentalidad religiosa de origen semítico, que deben aclararse. Efectivamente, el cosmos que Basílides nos ofrece, al igual que otros gnósticos, es un universo al mismo tiempo estático y dinámico, en el que van unidos, como en la sementera universal, lo físico con lo religioso, la cosmología con la soteriología. Un mundo que es tanto orden físico cuanto ordenación religiosa y que por eso se muestra en su verdadera luz como biografía cósmica. De ese modo, no sólo el gran Arconte (= Yahvé premosaico) es el autor del mundo físico (siguiendo la cosmogonía bíblica), sino que engendra igualmente un hijo más sabio que él (= Mesías o a la noción de mesianidad que sobreentiende un nivel de religiosidad más profundo)[85] siguiendo también el hilo de la Escritura. Pero lo últimamente dicho no resulta ser así, en realidad, porque el gran Arconte sea el autor de la esfera óctuple y de la expectativa mesiánica, sino porque se trata de un instrumento ciego (puesto que ignora lo supracósmico) que trae a la realidad un cosmos físico e histórico que es verdaderamente una proyección del universo espiritual [86]. Por otra parte, es normal que esto le suceda tanto al gran Arconte como al Arconte que encabeza la esfera de los siete o planetaria (= "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", o sea, el Dios provisto de nombre de *Ex.* 3,15) y, en menor grado, a sus respectivos hijos, como una aspiración a la verdad religiosa, puesto que la captación de las verdades supracósmicas tiene que ver con una novedad radical, con el *evangelio*, y éste es el conocimiento del misterio, de lo que estaba oculto desde el comienzo demiúrgico del mundo, es decir de la gnosis o conocimiento del Dios que no es y del mundo que no es, del que realmente depende,

[84] Cf. QUISPEL, G., "Gnostic Man: The Doctrine of Basilides", en J. CAMPBELL (ed.), *The Mystic Vision*, pp. 210-246, esp. pp. 215 y ss. Ver igualmente NILSSON, MARTIN P., *Greek Piety*, N.Y., 1969, pp. 99 y ss.

[85] Cf. *Elenchos* VII, 23,6 y VII, 26,1-6, además ver *Lc.* 4,41 y 22,70. Estos intentos malogrados también aparecen en el *Libro de Baruch*, a través de Baruch y Hércules.

[86] Cf. *Elenchos* VII, 23,4-5 (VOELKER, p. 51): "En efecto (el gran Arconte) ignoraba que ella (= la sementera universal) es más sabia, más potente y mejor que él. Por lo tanto habiéndose creído que era señor, dueño y sabio arquitecto, se ha entregado a la creación del mundo, parte por parte". El paralelo con el demiurgo valentiniano es grande.

como su emisión, el cosmos existente y cuya originalidad querigmática se ha hecho presente con Jesús, el Salvador [87]. Por más que éste, sea como sea, si bien se encontraba preestablecido en la simiente universal, ha nacido dentro de una convergencia de coordenadas de espacio, de tiempo y de una determinada tradición religiosa, en la que las esperanzas mesiánicas han desempeñado un papel fundamental [88]. Tal, nos parece, es la función central que junto con la demiurgia física y el gobierno religioso de los Arcontes, juega la variante soteriológica de los vástagos arcónticos y, por ello, el Espíritu Santo debe llegar a Jesús, en su bautismo, a través de las esferas cósmicas y de sus iluminadores parciales [89]. La iluminación plena, empero, sin duda, la facilita Jesús, primicia de los elegidos o pneumáticos, el que con su salvación trae la luz al mundo: 1) como realización cósmico-sotérica [90] y 2) aportando la paz a las conciencias, pues cumplida la experiencia de gnosis, fue capaz de mostrar ejemplar e impávidamente con su muerte, que el hombre, pequeño mundo y pequeño Dios, separa y entrega al morir cada elemento de su composición al sector correspondiente: el cuerpo a la materia; la psique inferior a los planetas; la psique superior al éter; el llamado, gracia o inspiración hacia lo alto, una vez completada su función alífera, al Espíritu que separa y el Espíritu propiamente dicho a su fuente esencial, a su naturaleza original de Hijo de Dios o filiedad [91].

Según lo dicho se echa de ver que en la exposición de Basílides, se siguen distinguiendo tres planos diferentes de interés: uno de ellos corresponde al interés escriturístico que le sirve de base; otro es el modo de doctrina o de exégesis gnóstica, que nace de un nivel de comprensión específica del dato y de la experiencia religiosos y que ya en este maestro ostenta muchos de sus rasgos peculiares

[87] Cr. *Elenchos* VII, 26,7-9.

[88] Cf. la nota [85].

[89] Cf. *Elenchos* VII, 26,8-9. La realidad simbólica del bautismo de Jesús es fundamental para los basilidianos. Lo confirma CLEMENTE, *Strom.* I, 21, 146,1-4 (STAEHLIN, p. 90). Puede verse en el mismo sentido ORBE, "El Diácono del Jordán en el sistema de Basílides", en *Augustinianum*, 13 1973, pp. 165-183, esp. pp. 177 y ss.

[90] Cf. *Elenchos* VII, 26,4-6 y PABLO, *Ef.* I, 20-22. *Si placet*, SCHLIER, *H.*, *La lettera agli Efesini*, pp. 125 y ss.

[91] Cf. *Elenchos* VII, 27,9-12. No acierto a ver el origen del Pneuma basilidiano, salvo genéricamente (cf. *Mekhilta d'Rabbí Ismael* sobre el *Éxodo*, 12, p. 145. BONSIRVEN, J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, p. 23, párrafo 97). Desde luego, la solución helenística de SIMONETTI, *Testi Gnostici Cristiani*, p. 117, n. 76, no nos convence.

liares y un tercero es el empleo de la especulación filosófica platónica, que se pone al servicio de la interpretación gnóstica del dato escriturario y que, razonablemente, queda legitimada interna y no superficialmente, ya que en el modo propio que tiene el gnosticismo de intuir la realidad, se encuentra más próximo a una concepción platonizante, que a la forma de entender los problemas religiosos que es propia de la teología de la gran Iglesia [92].

Pero la noticia de Hipólito sobre Basílides es muy útil para perfilar genéticamente algunos puntos de su doctrina.

Dice el comienzo de la noticia que nos ocupa:

> "Era, dice, cuando era Nada; pero esta Nada no era uno de los entes, sino sencilla y naturalmente, sin ningún artificio verbal, no era absolutamente ninguna cosa. Y cuando digo lo de «era», dice, no lo digo porque era, sino que hablo así, dice, para indicar lo que quiero mostrar, que no era en absoluto ninguna cosa" [93].

Un poco más adelante, Hipólito mismo, en este caso con buena exégesis y con otras palabras, nos confirma que este primer apartado del testimonio o la fuente basilidiana [94] se refiere a la Divinidad más alta. Dice por ello el heresiólogo cristiano:

> "[Por lo tanto] puesto que nada [era], ni materia, ni esencia, ni algo inesencial, ni algo simple, ni algo compuesto, ni algo sensible, ni algo no sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguna de las cosas que se nombran o que se perciben sensible o conceptualmente, pero de tal manera también nada de cuanto simplemente puede describirse incluso en la forma más sutil, el Dios que no es, al que *Aristóteles llama «pensamiento del pensamiento», pero ellos, lo que no* es, sin pensamiento, sin sentimiento, sin voluntad, sin elección mental, impasible y sin deseo, quiso hacer un cosmos" [95].

[92] Cf. para demarcar límites nuestro artículo, "La doctrina de la resurrección en san Pablo y entre los gnósticos", en *R.B.* 4, 1975, pp. 341-352 y nuestro comentario del texto gnóstico de Nag-Hammadi, "Sobre la resurrección (Epístola a Reginos)", *ibid*, 2, 1976, pp. 147-178.

[93] Cf. *Elenchos* VII, 20,2, VOELKER, p. 46.

[94] Debe aclararse que el "dice" incidental e iterativo en el texto de HIPÓLITO quiere significar que el escritor eclesiástico maneja en la noticia que da sobre BASÍLIDES un escrito que esporádicamente transcribe o parafrasea. Según esto, en el texto hipolitiano debe distinguirse lo que proviene de la fuente que el heresiólogo usa, de sus propios resúmenes (*por. ej.*, el texto que se cita inmediatamente después de éste) y de sus imputaciones y vinculaciones con ARISTÓTELES, que no siempre son correctas. Ver la n. 95.

[95] Cf. *Elenchos* VII, 21,1, VOELKER p. 47. La relación del "Dios que no es" al aristotélico "nóesis noéseos", señala una equivalencia más que una identificación, pero ella bien podría ir dirigida aclaratoriamente a lectores más familiarizados con ARISTÓTELES o con la forma especulativa que esta noción

Claramente estos textos citados tienen que ver con el tema del "Dios oculto o desconocido" que, como bien sostiene M. Harl [96], y de ello nos ocuparemos más adelante, es un lugar común en el siglo II *¿Pero cuál es la nota singular de Basílides en el empleo de* este tema tan difundido en la época? Más de una. En primer lugar, el punto de arranque basilidiano es una patente interpretación gnóstica del concepto del Dios bíblico, según se desprende de su misma concepción. La Divinidad es el "Dios desconocido" porque hasta la iluminación de Jesús en el Jordán y la tradición pneumática subsiguiente de los "elegidos", los dioses o las diferentes representaciones de Dios que se han mostrado en la historia bíblica, han sido intentos fallidos y manifestaciones, no del verdadero Dios, sino de figuras usurpadoras, al punto que ni siquiera reconocían su necesaria vinculación con el dominio supracósmico. De este modo, las nociones del Yahvé pre y postmosaico dejan al verdadero Dios en absoluta oscuridad y no van más allá de una mera función cósmica superior o arcóntica. Pero una vez despejado el panorama espiritual y que el Dios desconocido ha llegado a descubrir por sus intermediarios el tesoro escondido de lo supraceleste, resultaba lícito para un exégeta bíblico como es Basílides (pero que percibe las realidades religiosas desde un nivel místico), echar mano de los mejores conceptos filosóficos de su medio alejandrino (en este caso el platonismo), para especular con cierto rigor sobre la naturaleza de la Realidad primera o fundamental, sin que ello, además, despertara ningún tipo de incoherencia entre su intuición religiosa y su enseñanza discursiva.

Ahora bien, al mismo tipo de realidad, pero ahora en relación con un tipo de exposiciones filosóficas que están dedicadas al lenguaje y a su fundamentación ontológica y especialmente cultivadas por la tradición platónica, se refieren asimismo las siguientes líneas:

> "En efecto, dice, lo que se nombra (aquí) no es simplemente inexpresable; lo llamamos por lo menos inexpresable, pero ni inexpresable es. Efectivamente, lo que no es inexpresable no se denomina inexpresable, sino que está, dice, por encima de todo nombre que se nombre (*Ef.* I, 21)" [97].

había adquirido entre algunos medioplatónicos, como Albino, que representar el pensamiento de BASÍLIDES más afín al platonismo preplotiniano. De lo contrario, y por citar un caso, lo afirmado por PLOTINO, en *Enn.* VI, 7,37,16-23, no haría mucho favor a la capacidad exegética de HIPÓLITO.

[96] Cf. HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, 1958, pp. 87-96.

[97] Cf. *Elenchos* VII, 20,3, VOELKER, p. 46.

Los renglones que siguen a éstos, para ser más completos, prosiguen refiriéndose a la capacidad denominativa u onomástica y nos enseñan, con su matiz de pesimista realismo, que ni *siquiera en el cosmos la función onomástica es perfecta incluso* desde una perspectiva cuantitativa, ya que: 1) hay más hechos que nombres, 2) cuánto más difícil resultará también encontrar un nombre para las propiedades de las cosas, las que se instalan silenciosamente en el nombre del ente, y 3) la antedicha pobreza de los nombres se refleja claramente en el uso de los homónimos, los que, pese a que producen confusión en el oyente, se siguen utilizando [98]. Teniendo en cuenta las precedentes aclaraciones, el texto quiere significar lo siguiente. El Dios (*ho theós*), el Dios que no es o la Nada, es impropiamente inexpresable (*árreton*) porque siendo superior tanto al cosmos como al principio del cosmos + la filiedad (= cosmos que no es), el término *árreton* como compuesto privativo tiene con propiedad un doble dominio lingüístico: 1) cósmico, en tanto la mera negación lógica de lo expresable, y 2) supracósmico, en tanto modo de realidad que es síntesis de los opuestos y que puede expresarse simbólicamente, pero no discursiva u onomásticamente. O sea, lo inexpresable es igual a lo no expresable (cósmicamente) o inexpresable propiamente dicho (espiritualmente) y, por lo tanto, la Divinidad es ni expresable, ni no expresable o inexplicable, es decir, trascendente a cualquier tipo de expresión enunciable, imaginable o intuíble. Sin duda, también a lo dicho subyace una concepción de los grados de la realidad que se *refleja en una teoría del* lenguaje correspondiente y que materializan, racional y lingüísticamente, una comprensión de la causalidad de tipo esencial o en la que la relación causa-efecto es entendida como modelo/imagen. Pero si semejante concepción reconoce entre los griegos una exposición desarrollada y completa que se manifiesta con diferente grado de coherencia entre los platónicos del siglo II (en Albino, los *Oráculos Caldeos*, Apuleyo, Celso, Máximo de Tiro, Numenio e incluso el *Corpus Hermeticum*) [99] y con superior penetración y maestría expositiva en los neoplatónicos Plotino y Proclo [100]; aquí, bajo los sobrepuestos de la enseñanza filosófica helena, se descubren intereses especulativos que son característicos de la mística judía y que son los que en el campo de la exégesis

[98] Cf. *Elenchos* VII, 20,4.

[99] Cf. FESTUGIÈRE, A. J., *R.H.T.* IV, Paris, 1954, pp. 92-104.

[100] Cf. el capítulo II y TROUILLARD, J., "L'activité onomastique selon Proclos", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Tome XXI, Vandoeuvres, Genève, 1975, pp. 239-255.

estimulan al espíritu de Basílides y le animan a manejar los instrumentos filosóficos del platonismo [101].

En efecto, dice Basílides refiriéndose a la emisión [102] del cosmos espiritual o cosmos que no es:

"... (el Dios que no es) quiso hacer un cosmos ... pero me refiero a este cosmos no como el que ha llegado a ser después y pro-

[101] El interés por el tema en el cristianismo es muy antiguo y en relación con una preocupación netamente judeocristiana (monoteísmo, perfección divina, etc.), cf. I *Cor.* 8,4-6; *Mt.* 5,48) encontramos esta arcaica aplicación filosófica en el *Kerigma Petrou, apud* CLEMENTE, *Strom.* VI, 39,2 (HENNECKE, II, p. 99): "Hay un solo Dios, que crea el origen de todo y decide su fin. El invisible que todo lo ve, que no puede ser contenido, que contiene todo, sin necesidades, del que todos tienen necesidad y por el que existen. Incomprensible, eterno, incorruptible, increado, que lo hizo todo por su palabra". Estas expresiones se emparientan con lo que sobre el mismo asunto dicen diversos testimonios gnósticos como el *Apócrifo de Juan*, el *Evangelio de la Verdad* y la *Epístola de Eugnostos*. En las fuentes de la gran Iglesia, que también abundan (*Pastor de Hermas*, Mand. I,1,1; Vis. I,3,4, etc.; *II Clemente, in fine; Epístola a Diogneto*, cap. VII; ARISTIDES, *Apología* IV,1 (versión griega) y más amplio en la versión siríaca I,4-5; JUSTINO, *passim*; TACIANO, Discurso, 4,5 y 6, etc.) el uso de semejantes reflexiones sobre la trascendencia divina, no siempre es pertinente. En general puede verse GRANT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Cap. I. Son interesantes las páginas de LILLA, S., *Clement of Alexandria*, 212-226. Ver ahora nuestro art. en *R.B.* 165, 1977, pp. 223-242.

[102] De este modo se refiere BASÍLIDES a la instauración del mundo espiritual: "... el Dios que no es hizo un cosmos que no es ... *habiendo proyectado* y establecido una semilla única que encerraba en ella la sementera del cosmos" (VII, 21,4) y poco más adelante: "Así pues, la parte sutil en el momento mismo en que llegó a existir la primera proyección seminal por obra de lo que no es..." (VII, 22,8). Es natural que HIPÓLITO quede perplejo: "Puesto que no era viable decir que algo que no es llegó a la existencia como una emanación del Dios que no es —porque Basílides rehúye totalmente y tiene pavor a la sustancia de lo que existe por emanación— entonces ¿De qué tipo de emanación usó Dios o de qué materia como sustrato para hacer el cosmos, como la araña (hace) sus telas o como el hombre para fabricar toma bronce, madera o cualquier otro material?" (VII, 22,2). En realidad, con la expresión katabolé diversa de la de *probolé*, BASÍLIDES no se refiere ni a una emanación materialista, ni a una mera demiurgia mecánica, pero tampoco una mera creación, en la que la obra creada resultaría irreductible al principio creador; sino a un efecto que depende de una causa superior, que allí viene y allí puede tornar una vez purificada, por eso el producto es tanto diferente del productor como de su misma sustancia. El testimonio subsiguiente del mismo cismático así lo confirma (ver VII, 22,3). ORBE, *Estudios Valentinianos* I/2, pp. 699-709, da buenos elementos para enriquecer esta concepción de BASÍLIDES con otras del contexto alejandrino, pero habría que agregar las platónicas sobre la noción de imagen ontológica. SIMONETTI, *o. c.*, pp. 104-105 y notas, no es tan feliz.

porcionado según latitud y dimensión, sino a la simiente del cosmos. Esta simiente del cosmos lo encerraba todo en ella"[103].

Y más adelante, para completar el análisis de la constitución de este cosmos superior, dice:

"Veamos, por consiguiente, qué dicen que ha llegado a ser lo primero, qué lo segundo o qué lo tercero a partir de la simiente del cosmos. Había, dice, en esta simiente una filiedad triple, por entero de la misma naturaleza (*homoousios*) del Dios que no es, engendrada de lo que no es"[104].

y se describe, de inmediato, el contenido de la filiedad triple y su destino espiritual y cósmico, así como la existencia del Espíritu Santo[105].

Dejando de lado las preocupaciones escriturísticas que estos datos revelan y teniendo en cuenta que la totalidad del mundo temporoespacial y de su orden interno (la actividad psíquica o arcóntica), proviene de esta misma semilla (con lo que esquemáticamente este nivel de la realidad puede parangonarse con el mundo ideal de los platónicos o la segunda hipóstasis plotiniana), es posible advertir que tanto la noción de filiedad (que encierra un contenido particular que es religioso, el de la filiación divina, y no universal, sentido este último con el que la tradición platónica ha podido llamar a la segunda realidad, Dios segundo e incluso hijo o vástago de Dios)[106], cuanto el hicapié puesto sobre ella (que tiene que ver con los pneumáticos o elegidos en el seno de una clara polémica religiosa) arranca de una tradición judeocristiana y no griega, aunque en Basílides adopta formas de reflexión más perfectas gracias a su familiaridad con el pensamiento helenístico del medio alejandrino. Pero para confirmar lo dicho no hay que ir muy lejos. El mismo *Evangelio de Lucas*[107] ya orienta correctamente en este sentido. Así dice en 9,35: "Este es mi Hijo, mi Elegido, escuchadle" ratificando el interés basilidiano al relacionar estrechamente los términos *hyiós* y *eklelenmenos* y 4,41 corrobora esa especial atención por la filiedad, junto con numerosos otros textos evangélicos[108]. Que

[103] Cf. *Elenchos* VII, 21,2, VOELKER, p. 47.

[104] Cf. *Elenchos* VII, 22,7, VOELKER, pp. 48-49.

[105] Cf. *Elenchos* VII, 22,8 y ss.

[106] Cf. PLOTINO, *Enn.* III, 8,11 *in fine* y para completar *Enn.* V, 5,3 *in initio*.

[107] Al parecer el más usado por Basílides.

[108] Cf. *Lc.* 3,22; *Mt.* 26,63-64; 8,29; *Mc.* 1,11, etc., etc. Igualmente *Jn.* 9,35-37; 1,34; 1,49, etcétera.

esto lo interpretaba Basílides doblemente, según hemos visto, dando a la filiedad no sólo un carácter precósmico, como se encontraba consagrado ya en el Prólogo del *Evangelio de Juan* y hacia lo que orientaba la tradición sapiencial (*Prov.* 8,22-31; *Eclesiástico* 24,3 y ss.; *Sabiduría* 7,25-26) en relación con las meditaciones y enseñanzas veterotestamentarias sobre la Sabiduría de Dios, su Palabra, Nombre y Shekiná [109], sino también otorgándole un sello totalmente nuevo y genuino a la revelación del Padre a Jesús de Nazareth, según lo señala *Lc.* 10,22, es un hecho del que no hay muchos motivos para ponerlo en duda [110].

La genialidad especulativa de Basílides merecía el extenso tratamiento que le hemos dedicado y el análisis de su subsuelo espiritual, pero su vena gnóstica nos exige decir algo más sobre sus intuiciones centrales, que son las que configuran las constantes del mito gnóstico.

Basílides expone la estructura metafísica de su pensamiento en fuerte dependencia del Principio movilizador. Del No-Ser surge el Ser, Aquél es posibilidad de cuanto ha de existir, bien sean realidades metafísicas —las tres descendencias— como el reflejo del Ser o no ser; arcontes, cielos, mundo. La generación que tiene que ser purificada se encuentra sometida en este mundo de ilusiones, pero esto ha sucedido por designio del Dios que no es. Nada escapa a lo Absoluto, porque lo Absoluto es todo. Y por eso es necesario que el Salvador, el mensaje, venga a este mundo para que lo oculto se manifieste en él. Y esto se realizó por el camino del Ser; la descendencia que está en el Padre impulsó al Espíritu Santo, éste ejerció su influencia traspasando el firmamento y primero los arcontes por su inteligencia comprendieron que no eran los dioses supremos y la luz descendió —se abrió— en Jesús hijo de María. Tenemos de nuevo aquí el símbolo soteriológico gnóstico en su plenitud. Es la generación del Padre, la misma divinidad, el Sí Mismo, el que desciende a buscarse. Es el Sí-Mismo el que se devela en Jesús como modelo y el que ha de develarse en cada hombre para que como en los arcontes se re-conozca la no nada y el algo individual se autoelimine. Cuando esto suceda será el momento del retorno y todo lo espiritual se establecerá por encima del límite establecido por el pneuma y Dios extenderá una Gran Ignorancia por el mundo y

[109] Cf. sobre el tema, GRANT, *Le Dieu*... pp. 56 y ss.

[110] Del mismo modo el E.V. en sus capítulos XXIV a XXVI, corrobora idéntico origen. Es igualmente sugestivo el tema de la producción de los mundos espiritual y físico, según *Elenchos* VII, 21,4. Ver para ambos casos nuestro artículo citado en último lugar.

todo volverá al germen inicial. Aunque, al igual que Jesús, cuyo pneuma no sufrió y ascendió al Padre, cuya alma volvió a la Hebdómada y cuyo cuerpo quedó abajo, esta simiente potencial conserva sus virtualidades diferenciadas.

Esta última parte que refiere el cautiverio del espíritu y su retorno al gran Pneuma, nos señala de nuevo su clara doctrina metafísica. El espíritu está preso en su ocultamiento; ignorancia y no ser son análogos en sus respectivos planos. Ante la manifestación total del Sí-Mismo la ignorancia se extingue para ocupar su lugar y al igual que no Sí-Mismo e ignorancia se identifican, Sí-Mismo y Verdad alcanzan a ser una misma cosa. Y decimos más, la vuelta a la simiente potencial primitiva nos parece apuntar sólo a un aparente curso circular de las existencias. Esta circularidad es sólo aparente historia. Todo está en los designios del Dios que no es y a él pertenece su existencia. Esta existencia es la Existencia Verdadera, pura patentización para sí mismo, su ocultamiento y mostración es una comprobación de hecho, aparente e inesencial, no real. Re-tornar es idéntico a reconocer y el "gran retorno" se da en cada momento de nuestra existencia histórica. Cada vez que el gnóstico es abierto por la divinidad y se re-conoce, sabe que vive y alienta en la Verdad porque es la Verdad. En ese instante el conocer del hombre es realización metafísica y a la luz del sentido del Sí-Mismo, el no Sí-Mismo cubre al universo humano. No espera por tanto el gnóstico una etapa final en el curso universal, sino que ese fin, ajeno al tiempo, en cualquier momento de ese tiempo lo anula. La figura del gran retorno es el símbolo de este sentido antiescatológico del pensamiento gnóstico que es en él tan fuerte como su anticosmismo.

Y quedaría por tratar, más, por señalar nuevamente, que el dualismo gnóstico en el caso de Basílides es fundamentalmente del Espíritu y el no Espíritu; de la Verdad y la Ignorancia. Si Basílides recarga las pinceladas sobre el mundo de la Ogdóada y Hebdómada, robusteciendo la servidumbre, esto resulta ineficaz, pues después habla del re-conocimiento de los arcontes. Esta palmaria manifestación del Sí-Mismo sobre el no Sí-Mismo, de la apatía subsiguiente al re-conocimiento, o a la etapa final del retorno según el mito, del no ser frente al Espíritu, nos parece la forma más lograda en que la lata especulación gnóstica ha expresado su fundamental actitud dualista o anticósmica. Ireneo en su noticia insiste en la figura del demiurgo que oprime al pneuma y nos repite que los ángeles son los creadores de la tierra, la que se han repartido para su gobierno. Yahvé es el ángel de Israel y jefe de los demás. Contra él se han sublevado los otros y originado con ello la corrupción; ante esto el

Padre inengendrado envió al Cristo. Aquí, al parecer, la revolución angélica motivó la presencia del mal que oprime al pneumático, pero en el Basílides de Hipólito, no hay referencia a esa caída mediata. Esto nos hace insistir nuevamente en el sentido último del mito gnóstico. Su simbolismo nada explica, de nada da razones, expresa sí un sentimiento profundo de alienación, de lo Absoluto obnubilado, pero no da la causa de esa obnubilación. La riqueza del simbolismo gnóstico permite expresar realidades metafísicas y cómo el hombre se enraíza en esas realidades, pero no deducir racionalmente lo que pertenece al ámbito del misterio, o de la experiencia espiritual.

MARCIÓN

Tenemos algunos datos cronológicos precisos para Marción.

Desde el Ponto –había nacido en Sínope en el año 85, hijo de un obispo– vino a Roma entre los años 136 a 140, bajo el pontificado de Higinio. Según San Jerónimo era hombre *ardens ingenii et doctissimus*. En el año 144 fue segregado de la Iglesia de Roma —aunque antes su propio padre lo había excomulgado y la misma suerte había corrido en Asia Menor— muy probablemente en esa fecha los elementos judíos eran predominantes en el pensamiento de esta iglesia, como ya la I *Cor.* de Clemente, escrita a fines del siglo primero y la teología y el moralismo del *Pastor de Hermas* —comienzos del siglo II— lo testimonian[111]. Pero en la II *Cor.* de Clemente, aunque muy próxima al *Pastor de Hermas* se dan ciertos rasgos gnósticos: interpreta a *Gén.* I, 27, afirmando que el varón es Cristo y la mujer la Iglesia, y ambos son preexistentes y espirituales (II *Clem.* 14,1,2), usa una sentencia del *Evangelio de los Egipcios*, aunque reformada ortodoxamente (II Clem. 12,2,6) y habla de Dios como Padre de la Verdad (II *Clem*. 2,1; 20,5).

También por esta época había en Roma un maestro gnóstico, Cerdón, relacionado con los simonianos, el que secretamente enseñaba que el Dios del Antiguo Testamento era un dios justo y cono-

[111] Cf. GRANT, *Les Origines de la Gnose*..., pp. 100 y ss. Para la atmósfera acentuadamente judía del *Pastor de Hermas*, cf. AUDET, J. P., "Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline", *Revue Biblique*, 60, 1953, pp. 41-82. La *I de Clemente*, sin embargo, ofrece también una interesante terminología gnostizante, véase 35,3 y 55,6; 25,5, 17,6, 37,3 56,16 y 59,2. Ver asimismo, brevemente, GOPPELT, L., *Les Origines de l'Église*, pp. 212 y ss y los elementos de análisis que hay en MARTÍN, J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich, 1971, pp. 129-165.

cido por su revelación y que no era el Padre de Jesús, que el Padre de éste era desconocido y bueno; sus relaciones con la Iglesia eran intermitentes [112]. Es muy probable que a su llegada a Roma, Marción, que preparaba sus *Antítesis*, se relacionara con la secta de Cerdón —Ireneo nos dice que fue su sucesor— e hiciera públicas muchas de las doctrinas comunes al gnosticismo siríaco del que ambos eran partícipes. Harnack ha llegado a sostener el profundo carácter cristiano de Marción, en la línea del más puro paulinismo y al mismo tiempo su gnosticismo sólo tangencial. Sin embargo los caracteres gnósticos de Marción son notorios.

En primer lugar, su distinción entre el Dios bueno, supremo y desconocido, del que procede el Salvador (Jesús) frente al dios justo de Cerdón, Yahvé, creador del mundo, responsable del mal, inconstante y versátil en sus designios del que son reflejo los profetas y la ley, no hace más que exponer los símbolos de la Divinidad Suprema, demiurgo, Salvador y dualismo gnóstico. Se nos dice que "Jesús se manifestó como un hombre" y que vino desde el Padre que está por encima del cosmocrátor. Aquí distinguimos dos rasgos del tipo del Salvador gnóstico, naturaleza humana aparente y procedencia del Dios desconocido, la proximidad con el gnosticismo siríaco es flagrante y el esbozo tipológico general nos permite hablar de una identidad de naturaleza divina que descansa sobre una base prolaticia. Por otra parte insiste Ireneo en que Marción sostenía que el cuerpo terrestre no participa de la salvación, afirmación docetista que confirma el emanacionismo y el estado de caída de las almas en un cuerpo en el que son "extrañas"; por otra parte, se subraya que sólo serán salvados los que "aprendan" su doctrina. El re-conocimiento del pneuma perdido, manifestado primero en Jesús, como tipo universal, y hecho accesible por medio de Marción, insiste en el conocimiento de la correcta doctrina que es gnosis salvadora. Subrayando lo mismo, el afán restrictor en la letra del Nuevo Testamento —aunque no entramos a discutir por qué Marción lo hace además con medios filológicos y si ello no es más que el reflejo de una tradición en algún momento anterior considerada ortodoxa— nos habla de ese esoterismo metafísico empleado por los gnósticos que al reinterpretar el Evangelio lo hace sólo sobre aquella parte

112 CERDÓN parece que ya seguía la distinción hecha por FILÓN entre Yahvé como creador y juez y Elohim como un ser bueno y clemente. Los LXX traducen respectivamente, "señor" y "dios", dualidad de atributos que CERDÓN consideraba difíciles de conciliar y que la teología oficial de la época ya afirmaba. Sus sucesivas separaciones y reconciliaciones podrían ser el eco de sus propias dudas espirituales. Ver GRANT, *o. c.*, pp. 101-102.

transmitida por una influencia de magisterio espiritual cerrado y no sobre la totalidad de escritos que consideran exotéricamente agregados a ese núcleo inmarcesible.

VALENTÍN

Con el sistema valentiniano[113], tenemos el ejemplo más evidente para ratificar los caracteres que hemos afirmado como peculiares del mito gnóstico.

Exponemos seguidamente el contenido de la "gran noticia" de Ireneo, es decir, de la información que el Obispo de Lyón nos trasmite sobre el discípulo de Valentín, Ptolomeo, en comparación con el informe de Hipólito, el que es confirmado por los fragmentos del mismo iniciador de la escuela.

a) En el origen se encuentra también el Dios Supremo, Principio, Pre-padre, Padre, Abismo o Pre-principio. Sus atributos lo caracterizan como incomprensible, inabordable, invisible, eterno, in-

[113] Las fuentes que nos aproximan al valentinismo son particularmente amplias, sobre todo, si las comparamos con las de las restantes escuelas y maestros gnósticos. Sin duda, el motivo histórico principal de lo dicho, ha sido la vinculación polémica que IRENEO DE LYON sostuvo con estos disidentes, la que lo llevó a refutarlos con amplitud y cuyos elementos polémicos constituyen el núcleo central de su *Adv. Haer.* En esta obra, su primer libro es fundamentalmente una expresión de las doctrinas combatidas y por su contenido se subdivide en dos grandes partes: a) desde los capítulos 1 a 22 (pp. 8 a 189 de la ed. de HARVEY) IRENEO expone doctrinas valentinianas combinadas con breves disquisiciones personales y una dogmática más extensa (capítulos 9 y 10, pp. 80-97), y b) desde los capítulos 23 a 31 (pp. 190 a 242 de la misma edición), describe diferentes movimientos gnósticos (ya expuestos por nosotros), que según el santo han precedido a sus adversarios doctrinales, por eso concluye el libro su redactor diciendo: "Nos ha sido necesario mostrar claramente que de semejantes madres, padres y abuelos, provienen los discípulos de Valentín, según sus mismos discursos y normas, y que hemos debido exponer públicamente sus doctrinas, para ver si algunos de ellos arrepintiéndose y convirtiéndose al único Dios creador y autor del universo, se pueden salvar". Pues bien, en las largas 180 páginas primeras del libro I, IRENEO describe primeramente el sistema del valentiniano PTOLOMEO (1,1, 1-1,8,4; pp. 8-75) con algunas reiteraciones; viene después la interpretación del Prólogo de Juan del mismo PTOLOMEO (1,8,5-6, pp. 75-80); una breve exposición de otros valentinianos dudosos (capítulo XI, pp. 98-114) y, por último, una larga descripción del valentiniano MARCOS EL MAGO. Pero de PTOLOMEO, EPIFANIO nos ha conservado una *Carta a Flora*, escrito exotérico del grupo (*Panarion* 33,3-8). CLEMENTE nos ha transmitido una gran cantidad de extractos de otro valentiniano, THEODOTO, y ORÍGENES fragmentos de su contertulio HERACLEÓN. Si a lo enumerado se agregan los extensos informes ratificatorios de HIPÓLITO (*Elenchos*, VI, 29,1-36,4) con algunos elementos propios, como el informe sobre el valentinismo oriental, o

engendrado, tranquilo, y en reposo profundo. Con él coexiste el Pensamiento, también llamado Silencio y Gracia (en Hipólito, *Elenchos*, VI, 29,2 y ss. hay los mismos atributos en otro orden y se agrega *gónimos*, fecundo; pero aquí está solo, sin compañía). De esta pareja, que no es en realidad sino un ser, salen por emisiones sucesivas y *katá syzygian*, sucesivos pares de Eones: Inteligencia, Verdad; Logos, Vida; Hombre, Iglesia; "en vista de la gloria del Padre". (Igualmente en *Elenchos*, son díadas las que salen de la mónada, que es principio y madre de todos los Eones). Esta primera emanación con el Principio forma la Ogdóada, después siguen las emisiones (en Hipólito, diez de Inteligencia-Verdad, y doce de Logos-Vida). Logos y Vida emiten diez, Hombre e Iglesia, doce: 8 más 10 más 12 = 30, que forman un todo completo, el Pleroma (en Hipólito son 28, pues no se cuenta al Padre, el número de 30 se completa con Cristo y el Espíritu Santo). Sólo la Inteligencia —Monogenos— contempla al Padre, ello le da enorme gozo; los demás Eones tienen ese deseo en forma apacible (Hipólito no señala

algunos textos arcaicos, como la llamada "carta dogmática" conservada por EPIFANIO (*Pan*. 31,5-6), se comprende fácilmente que los materiales para el estudio de los valentinianos de manos de los heresiólogos sean generosos. Sin embargo, para el fundador de la escuela la fortuna ha sido mezquina y apenas se conservan algunos pequeños fragmentos legados por CLEMENTE, HIPÓLITO y ANTHIMO o MARCELO DE ANCIRA. Pero la literatura sobre el valentinismo no concluye aquí, sino que se pueden espigar noticias también en el *De principiis* de ORÍGENES y el *Adversus valentinianos* de TERTULIANO. Entre los manuscritos de Nag-Hammadi, con cuidado, especialmente en el Códice I, es posible también recoger algunos elementos. De esta masa de escritos bastamente voluminosa, lamentablemente, sólo podemos ofrecer en la Antología que cierra este libro, los fragmentos directos de VALENTÍN, no obstante, momentáneamente, el lector podrá recurrir a una versión segura de muchos de los textos mencionados, en la antología en lengua italiana de SIMONETTI, *Testi Gnostici*..., pp. 127-259. Para las versiones bilingües con notas de algunos de estos escritos, obra de QUISPEL, SAGNARD y MARASTONI, puede verse la bibliografía de fuentes. En cuanto a la bibliografía sobre el valentinismo, aparte de los estudios fundamentales del P. ORBE, deben tenerse también en cuenta la obra varias veces citada de SAGNARD; los trabajos sobre HERACLEÓN de MOUSSON, J., "Jean-Baptiste dans les Fragments d'Héracléon", en *Eph. Theol. Lov.* 30, 1954, pp. 301-322; JANSSENS, Y., "Héracléon. Commentaire sur l'Évangile selon Jean", en *Le Muséon*, 72, 1959, pp. 101-152 y 277-299; COLLANTES, J., "Un comentario gnóstico a Io. 1,3", Roma, s/d; SIMONETTI, M., "Eracleone e Origene", en *Vetera Christianorum*, 1966, pp. 111 ss. y 1967, pp. 23 y ss. Los fragmentos griegos fueron editados por BROOKE, A. E. Y finalmente, el comentario de VISSER, A. J., "Der Lehrbrief der Valentinianer", en *V. Ch.*, 12, 1958, pp. 27-36. Ver igualmente, QUISPEL, "The Original Doctrine of Valentine", en *V. Ch.* I, 1947, pp. 42-73 y la síntesis de ZANDEE, J., "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation", en *Numen*, XI, 1964, pp. 13-74.

este detalle). De esta manera hemos expuesto las características míticas de la Divinidad Suprema y la subsiguiente emanación.

b) Caída. El Eón número 30, Sofía, tiene el mismo deseo —Intención— de los demás Eones, pero en forma desordenada ya que no es tan moderada y su impulso la lleva a querer comprender la grandeza infinita del Padre y ese desorden es una alteración profunda, una *pasión*: desorden y sufrimiento, que la impulsaba cada vez más adelante, de tal manera que iba a asimilarse con la suavidad del Padre, a disolverse en el Pleroma. Pero el Límite (un Eón especial, emitido sin compañera por el Monogenos) la salvó. Esa Potencia afirmó al conjunto y lo conservó fuera de la Grandeza Inexpresable, (Hipólito muestra la capacidad engendradora del Padre observada por Sofía y que ella quiso imitarle a solas, ignoraba que esto era privativo del Padre, Principio y Raíz de todo). Sofía es entonces, retenida, afirmada, convertida y persuadida de que el Padre es incomprensible. Razonablemente abandona su *Enthymesis* y la pasión consecutiva, pues ha sido salvada, justificada y separada por el Límite —Cruz—. La Intención es crucificada y separada de Sofía, finalmente, restaurada en su *syzygia*. Lo separado es sustancia espiritual, pues es el impulso de un Eón, pero informe y sin especie, fruto sólo de lo femenino (para Hipólito, Sofía ha emitido una sustancia sin forma ni organización, un aborto). También Sofía es la Tierra prometida, la Jerusalén celeste adonde entran los "hijos de Israel", o sea, los elegidos de la gnosis. Ha aparecido, pues, la ignorancia, turbando al Pleroma, el dolor de Sofía, el ruego de los demás Eones y la emisión del Límite. Éste también recibe, según dijimos, el nombre de Cruz, Redentor, el que paga el rescate, el que libera, el que absuelve, delimita, guía y reintegra. Cruz-Límite, tiene sobre todo la doble virtud eficaz de la Cruz: afirma y delimita o purifica, al consumir el elemento *Hylico* y reunir lo purificado.

El Monogenos emite una nueva pareja, para que no se repita otra pasión semejante por parte de los demás Eones: Cristo y el Espíritu Santo. El primero instruirá al Pleroma, igual que el Cristo terrestre. Así revela la gnosis, enseña la índole de la *syzygia* y sobre todo participa la "gnosis del Padre", o sea, "que el Padre es incomprensible, inaccesible y que nadie lo puede ver o entender, sino por medio del Unigénito", en una palabra, la misma gnosis que ha convencido a Sofía. Y por otra parte, la trascendencia incomprensible del Padre explica la imperdurabilidad de los Eones y lo comprensible del Padre, el Hijo, la causa de su nacimiento y formación (en Hipólito son los Eones los que ruegan al Padre la emisión de la

nueva díada, para separar al aborto y consolar a Sofía). El Espíritu Santo va a tener una función de nivelación, unidad y armonía, por ello, de tranquilidad y gozo en la acción de gracias. Igualdad que está referida a los sexos. El conjunto consolidado en reposo perfecto, canta sus himnos de júbilo al Pro-padre (Hipólito habla también de esta paz y alegría) y, esto, en unidad del Espíritu —franco clima de gnosis—. Es entonces cuando cada uno de los Eones poniendo lo que posee de más exquisito, como una sola voluntad y para la gloria del Padre, emiten un nuevo ser, el "Fruto Perfecto", Jesús (en Hipólito sucede algo semejante, pero glorificando al Padre por medio del Hijo) cuyos nombres son también Salvador, Cristo y Logos y del nombre de su Padre, Todo. Él, en honor de los Eones, emite a los ángeles salvadores. Su función fuera del Pleroma será fundamental.

c) El Pneuma caído. De Sofía se ha separado su Intención (*Enthymesis*), mezclada de pasión. La operación sobre ella será pues doble, la primera es una formación que se realiza en dos tiempos "según la sustancia" y "según la gnosis". La Intención / Achamoth se agitó en el vacío. Estaba fuera del Pleroma y era informe y sin especie, como un aborto, ya que Sofía no había conocido varón. Pero Cristo tiene piedad de ella. Se extiende sobre la Cruz y "forma" con su potencia a esta Sofía, formación de sustancia y no de gnosis. Después le retiró su potencia con el objeto de que esta Sofía de abajo se diera cuenta de la pasión que albergaba excluida del Pleroma, y aspirase a lo superior, dejando, además, sobre ella cierto aroma de incorruptibilidad, proveniente de Cristo y el Espíritu Santo (en Hipólito, Cristo-Espíritu Santo, separan al aborto, Cristo ha formado una Sofía exterior, Eón Perfecto, capaz de llegar a ser igual a los Eones del Pleroma). Formada y consciente Sofía, fue abandonada por el Logos o Cristo. Entonces buscó la Luz que la había abandonado, el Límite la detiene, diciendo Iao —éste es el origen de su nombre—. No pudiendo traspasar el Límite, y formada sustancialmente, fue abrumada por todo tipo de pasiones, tristeza, temor y angustia; pero, a diferencia de la Sofía pleromática no soporta la alteración, sino acepta la lucha de contrarios; se "convierte" hacia quien la había vivificado y de allí se separan las sustancias de la materia de que está formado nuestro mundo. Cada pasión llega a ser una sustancia: las lágrimas, las aguas, la luz, etc.... Los nombres de esta Sofía son: Sofía (Hipólito la llama Sofía de afuera, como exterior al Pleroma), Espíritu Santo, Pneuma —ya que será después la madre de los pneumáticos— Segunda Ogdóada, lo que expresa su relación profunda con el Pleroma, por ser

una naturaleza pneumática; también se la denomina Tierra, Jerusalén, Madre, Señor, Intención y Achamoth (estos últimos nombres no están en Hipólito). Debemos continuar ahora con la formación según la gnosis. Aquí el papel fundamental es el del Salvador. Cuando Sofía subía hacia lo alto fue enviado el Parácleto o Salvador a quien el Padre y conjuntamente todos los Eones dieron una total virtud. Fue enviado hacia ella con sus ángeles y cuando Achamoth lo vio por reverencia, se cubrió con un velo, después al mirarle, él y sus ángeles corrieron hacia Sofía y recibió una "virtud": la formación de gnosis y cura de sus pasiones. Pero como habíamos dicho, éstas no podían desaparecer, el Salvador las separó y mezcló y la pasión incorpórea se transformó en materia incorpórea, después le otorgó aptitud y naturaleza, para poder formar cuerpos combinados. Hubo, de esta manera dos sustancias, una mala, otra pasible de conversión. Por esto llaman al Salvador, "demiurgo en potencia". Achamoth, libre de su pasión, viendo a los ángeles, quedó encinta de tal visión y concibió "frutos" a su imagen, concepción espiritual a semejanza de los "servidores" del Salvador. Tenemos así pues, una triple distinción: una sustancia espiritual, surgida por concepción directa de Sofía, una material, mala, salida de las pasiones y una "pasible", psíquica, la de la conversión.

d) Demiurgo. El demiurgo separa lo "pasible" de lo material. Aquél proviene de la conversión, la materia de las tres pasiones (en Hipólito la materia es corruptible y perece. Aquí la sustancia psíquica también participa del temor, no como en *Elenchos*, donde la angustia llega a ser la sustancia de los demonios y el diablo es el "príncipe de este mundo". El hombre psíquico no percibe lo que es del pneuma de Dios, de ahí que el demiurgo sea ignorante). A las tres sustancias corresponden tres lugares. La Madre reside por encima del cielo en el lugar Intermediario, superior al demiurgo, pero inferior y exterior al Pleroma hasta el momento del fin del mundo. El demiurgo tiene su morada en el cielo superior del cosmos y gobierna a los siete cielos, por ello el cosmocrátor está en nuestro mundo sublunar, y por eso también lo llaman Hebdómada, su cifra es 7, en tanto que la de la Madre es 8 (Ogdóada). Los siete cielos son inteligentes e incluso poseen una naturaleza angélica. La materia es volátil, será consumida y, como ella, el espacio es evanescente. Sofía formó al Padre y Rey de la sustancia psíquica de esa materia que es también su Señor. El demiurgo es llamado Padre-Madre, sin Padre y Padre, Hebdómada y Señor de la derecha e izquierda. Él ha formado el mundo y al hombre bajo la secreta sugerencia de Sofía e ignorándolo, hace las cosas a imagen de los

Eones. Más aún, no hacía sino repetir las enseñanzas del Salvador, de este modo, el demiurgo era imagen del Monogenos y los ángeles y arcángeles de los demás Eones. El demiurgo es el creador tanto de lo psíquico como de lo material, lo celeste y lo terrestre, lo liviano y lo pesado. Hizo el cielo, al hombre y la tierra, sin conocer el cielo, al hombre, a la tierra, ni a la Madre, pero creía hacerlo él todo. Y ello resulta de esta manera, porque el demiurgo es psíquico y no puede acceder a lo pneumático. Pero siendo ignorante repitió los conocidos versículos de *Is.* 45,4; *Deut* 4,35 y *Ex.* 20,5.

e) Pneuma en el mundo y dualismo. Una vez hecho el mundo, el demiurgo fabricó al hombre. En primer lugar al *hylico* o terrestre, sacado de la materia invisible y a esta forma le insufló el hombre psíquico, "a su imagen y semejanza". Después lo envolvió con una túnica de piel, el elemento carnal (en Hipólito lo primero formado es el cuerpo); pero Achamoth contemplando a los ángeles del Salvador concibió lo que le es consustancial, lo pneumático, secretamente lo puso en el demiurgo y de esta forma, sin saberlo, lo hizo penetrar en el hombre *hylico* y psíquico, en aquellas almas que son las "justas", "buenas por naturaleza". O sea, el hombre pneumático va mezclado con el demiurgo (para Hipólito los *logoi* de lo alto habitan en el alma, cuando no residen en ella los demonios), esta simiente espiritual es la iglesia, réplica de la de arriba. Lo *hylico* desaparecerá, lo psíquico irá del lado que se incline y lo espiritual "formado" será salvado. Lo espiritual es la "sal y la luz del mundo" y por ello, lo psíquico, en cuanto psíquico, será salvado. Esta es la razón de la constitución del mundo y el fin vendrá cuando por la gnosis todos los espirituales se hayan "formado". Ellos están en el mundo, pero no son de este mundo.

f) Salvador. El Cristo evangélico es un caso privilegiado de la unión de las dos sustancias. Sofía le ha dado lo pneumático, el demiurgo lo psíquico, pero con tal arte que lo ha hecho naturaleza visible. Lo *hylico* no ha llegado a formar parte de la persona de Jesús. En el momento del bautismo ha descendido sobre él el Salvador pleromático en forma de paloma. De esta manera son cuatro sus elementos componentes: el elemento pneumático, el psíquico, el "económico" –o sea, el de esa encarnación de que hemos hablado llevada a la obra con una indecible industria– y el Salvador. Lo más íntimo de su naturaleza, el Salvador y lo pneumático, no sufrió ninguna pasión, sólo el Cristo psíquico sufrió, pero esto de una forma "misteriosa" para que por él se manifestara el Cristo de lo alto –el Cristo que se había extendido sobre la Cruz o Límite y

que formó sustancialmente a Sofía— pues todo lo de abajo es imagen de lo superior.

Los profetas, reyes y sacerdotes, tienen más simiente pneumática y muchas de sus palabras han sido dichas por Sofía, pero otras por el demiurgo y con Jesús sucedió lo mismo, ya que también tenía un alma psíquica. El demiurgo ha ignorado esto, pero cuando llegue el Salvador lo comprenderá y se aproximará a él con sus ángeles. El centurión del Evangelio es su alegoría, pues también él tiene soldados y servidores bajo sus órdenes.

g) Retorno. En tanto llegue la consumación del mundo, el demiurgo ejerce su función en la "economía' del cosmos inferior. El fin del mundo acaecerá cuando el número de los elegidos se complete y habrá entonces una reestructuración de los elementos relacionados a la "caída". Achamoth abandonará el lugar Intermediario y ascenderá al Pleroma en donde recibirá por esposo al Salvador. Los pneumáticos abandonarán lo psíquico y como espíritus puros ingresarán, incaptables e invisibles, en el interior del Pleroma, en donde serán esposos de los ángeles del Salvador. El demiurgo ocupará el lugar transitorio de Sofía. Los justos, los psíquicos, quedarán también en el lugar Intermediario y el fuego latente se inflamará y todo lo demás desaparecerá.

En otras palabras, para salvarse hay que recibir una nueva formación según la gnosis; Jesús, como Salvador, es esa gnosis y por ello "forma" y cuando cada pneumático se "forma", se "forma" lo pneumático, y la iglesia se une, porque se identifica, a la Iglesia, y el hombre, al Hombre, y este mundo reflejado —imagen— al manifestarse el Pleroma —Plenitud— se extingue —simbolismo de la *ekpírosis*—. El demiurgo, en cuanto personificación de la que no escapa el psíquico, el hombre poseído por la fe, pero no dominado todavía por la Totalidad, cubre el símbolo de la fase intermedia necesaria para una total manifestación o liberación. La figura del retorno expresa con suma plasticidad el momento del re-conocimiento del Sí-Mismo, en una forma, si es posible decirlo historizada: a la total extinción de formas que es propia de la autognosis se acompañan los dos niveles de la ilusión humana en ese momento histórico, la del hombre que posee la fe y reconoce con ello un Infinito separado, y la del hombre que está encerrado en su ciega finitud.

Esta es la forma en que Ptolomeo ha expuesto la doctrina de su maestro Valentín, con leves reformas que han tendido a una perfección externa. Los fragmentos que Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma nos han conservado de las cartas y homilías valen-

tinianas nos permiten ratificar estos elementos: 1) la existencia del Dios Supremo único (fragm. 2, *Strom.* II, 114,3-6); 2) la deposición de la simiente de lo alto en el hombre (fragm. 1, *Strom.* II, 36,2-4); 3) el Hijo que manifiesta al Padre y trae la salvación (fragm. 2); 4) la distinción de los planos antropológicos en Jesús (fragm. 3, *Strom.* III, 59,3); 5) la salvación del pneumático (fragm. 4, *Strom.* IV, 89,1-3); 6) el mundo imagen de Dios en cuanto contiene al espíritu (fragm. 5, *Strom.* IV, 89,6); 7) valor de la reinterpretación gnóstica (fragm. 6, *Strom.* VI, 52,3-4) y 8) sistema universal trial (fragm. 8, *Elenchos* VI, 37,6-8). Tal es, en resumen, la forma más elaborada del gnosticismo, la que, según nos parece, Plotino también conoció en Roma.

Pero antes de pasar a un nuevo capítulo y teniendo en cuenta que los documentos del Códice I de Nag-Hammadi tienen muchos elementos del sistema valentiniano, vamos a referirnos brevemente a los tratados hasta ahora traducidos y publicados de la biblioteca gnóstica descubierta en este siglo en el Alto Egipto.

LOS NUEVOS DESCUBRIMIENTOS

Como ya se ha hecho referencia, desde el año 1947 se poseen nuevos documentos directos sobre el gnosticismo [114]. Las primeras ediciones críticas han sido las de los manuscritos del Códice I, de-

[114] Cf. Cap. I, nota 8. En cuanto al hallazgo de los trece códices de Nag-Hammadi que encierran 53 escritos, cuatro de ellos repetidos y algunos que no son gnósticos, relatamos brevemente el hecho, según las noticias de J. DORESSE, quien estuvo directamente relacionado con el encuentro.

El hallazgo se realizó entre 1945 y 1946 por campesinos de una zona egipcia (Nag-Hammadi) situada a unos 100 kilómetros al norte de Luxor. La totalidad de los códices se encontró en una jarra, en una tumba de un cementerio pagano al pie del monte Gebel et-Tarif, próximo a la antigua Khenoboskion, en la orilla oriental del Nilo; Nag-Hammadi se encuentra en la margen opuesta casi frente por frente (esta pequeña localidad fue casi abandonada en la época romana). A esta zona semidesértica se retiró hacia el 320 San Pacomio, el que recibió las enseñanzas de Palemón, o sea que ya residían en la zona los primeros anacoretas, sólo que Pacomio agruparía junto a él a otros ascetas y los organizó monásticamente. De aquí el monaquismo se extendió hacia el norte y el sur; muy próxima a Khenoboskion se encuentra la aldea de Hamra-Doum, sobre ella se levanta el Gebel et-Tarif; a media altura de la pared rocosa hay siete tumbas de los faraones de la región y más abajo y extendiéndose unos cien metros allende el pie de la montaña, hay numerosas galerías estrechas y profundas, tumbas que fueron primero de la gente de Hou —antigua Dióspolis Parva— y después de Khenoboskion. Los pocos campesinos de la zona suelen buscar abono para sus cultivos entre los restos orgánicos de estas tumbas antiguas y de esta manera encontraron la vasija conte-

nominado *Codex Jung*[115]. Y el primero de los escritos que salió a la luz, en dos momentos diferentes, fue el conocido como el *Evangelio de la Verdad*[116].

El documento abre su línea inicial diciendo: "... el Evangelio de la Verdad es alegría para quienes han recibido el don de parte del Padre de la Verdad de conocerle...". Su contenido es como sigue:

I. Prólogo, que es una síntesis del desarrollo del escrito. Referencia a la doctrina verdadera, materialización de la Palabra, que es la que salva, la representación de lo más puro del Pleroma, comienzo de la reintegración, que se enraíza en el Padre.

II. Mención del Padre como Principio inefable y supraontológico. El desconocimiento del fundamento ontológico da lugar a una obra ilusoria que no empaña a la verdadera Realidad y que desaparece con el auténtico conocimiento que se identifica con el sostén de lo real. El hombre puede confundirse en la visión de esto último.

niendo los códices envueltos por cubiertas de cuero. Unos traficantes se los compraron y llevaron los manuscritos a El Cairo. Togo Mina, director del Museo Copto de El Cairo adquirió el Códice X, el anticuario Alberto Eid, el I, que posteriormente vendió al Instituto Jung de Zürich, es el conocido desde entonces como *Codex Jung*, y los demás códices salvo dos, que se dice fueron empleados por sus halladores para calentar el té, fueron adquiridos por Mlle. Dattari, hija del numismático de igual nombre, la que reconociendo el posible valor de los manuscritos, comunicó su tenencia, sólo después que Togo Mina, Puech y el mismo Doresse, se expidieron oficialmente sobre la naturaleza de los documentos encontrados que estaban en el Museo Copto y en poder de A. Eid.

Estos documentos, por su tipo de escritura, se remontan al s. IV y su inhumación es muy probable que se realizara a comienzos del siglo V, época en que la influencia del monaquismo egipcio, de fuerte ortodoxia doctrinal, se extendía con firmeza por la región. Hay testimonios que hablan de esta lucha de los monjes contra los gnósticos: en 367, el sucesor de Pacomio, Teodoro, hace traducir al copto la trigésima novena carta festiva de S. Atanasio contra los libros heréticos, y también se conserva una discusión de Teodoro con "filósofos" venidos de Akmin en las *Vidas Coptas de S. Pacomio*.

[115] Cf. QUISPEL, G., "The Jung Codex and its Significance", en F. L. CROSS (ed.), *The Jung Codex*, pp. 40-44. Ver asimismo, PUECH, H. CH.-QUISPEL, G., "Les Écrits gnostiques du Codex Jung", en *V.Ch.* 8, 1954, pp. 1-51.

[116] Cf. MALININE, M., *et alii*, *Evangelium Veritatis*, 1956 y *Supplementum* (folios 33 a 36 que faltaban), 1961. El E.V. ha sido atribuido al escrito de los valentinianos del mismo título mencionado por IRENEO (cf. *Evangelium Veritatis*, XII y ss). Ver igualmente, VAN UNNIK, W. C., "The Gospel of Truth and the N.T.", en *Jung Codex*, pp. 96 y ss. (lo sigue GROBEL, K., *The Gospel of Truth*, Int., p. 26). También MÉNARD está de

III. La doctrina verdadera es la que tiene que ver con la realidad del hombre (pneuma o Sí-Mismo). En Jesús en tanto que Cristo (expresión histórica del Sí-Mismo ejemplar), ésta se ha concretado claramente, por ello ha sido y es amenazado por el Error que intenta ocultar la Realidad. El Sí-Mismo es idéntico a lo expresable del Padre, pero se manifiesta en formas reales que le son inferiores. Pero tal es la constitución de la Realidad, no la expresión de una voluntad antropomórfica.

IV. Jesús-Cristo es el verdadero maestro para el hombre. Se opone a la sabiduría que el mismo hombre crea, que es del Error. Esta falsa sabiduría tiende a ocultarlo, pero si el hombre aparta lo exterior y retorna a su profundidad, vive espiritualmente.

V. La disposición que radica en el seno del Padre debe patentizarse en la intimidad de cada ser para llegar a ser un Jesús-Cristo, como ha acontecido con Jesús.

VI. Es ésta la gran enseñanza de la manifestación del espíritu oculto.

VII. Así, visible en Jesús, ha mostrado cómo está encerrado entre los ignorantes y es posible llegar a ser un espiritual cuando se lo ha comprendido, éste es un ser completo al conocer, pues deja de ignorar el sentido total que reside en el Padre. En esta perspectiva domina la eternidad, gnosis y nombre se identifican; el que conoce sabe desde siempre cómo es y por ello su nombre estaba ya inscripto

acuerdo. Considera el E.V., como VAN UNNIK una homilía, pero no atribuible a Valentín, sino un comentario a ese evangelio, citado por IRENEO, ya que ambos serían idénticos, sólo en el caso de que se tratara de una obra semítica, que así llevaría su título en el comienzo (cf. HEMMERDINGER, B., en *R.H.R.*, enero/marzo, 1964, pp. 94-95, donde no se encuentran argumentos suficientes que justifiquen la posición de MÉNARD sobre este punto). Ver asimismo LEIPOLDT, J., en *Theologische Literaturzeitung*, 82, 1957, cols. 825-834. SCHENKE, H. M., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, pp. 13 y ss.; observa que en el documento hallado se hacen referencias no a un evangelio determinado, sino al evangelio verdadero; nosotros participamos de semejante punto de vista, creyendo incluso que el mismo SAN IRENEO se extraviaba con el vocabulario gnóstico (cf. *Adv. Haer.* III, 9,11, HARVEY II, p. 52 y nuestro comentario en *R.B.*, 1976, 2, p. 162). Para algunos aspectos doctrinales del documento, véase QUISPEL, *The Jung Codex*, pp. 66-76; DANIÉLOU, *Théologie...*, pp. 211-216; ORBE, *Est. Val.* I, pp. 69-97; STORY, *The Nature of the Truth in the «Gospel of Truth» and in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, 1970. La obra de ARAI, S., *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religions geschichtliche Untersuchung*, Leiden, 1964, no ha perdido actualidad y los comentarios de MÉNARD, J. E., en su nueva versión, *l'Evangile de Vérité*, Leiden, 1972, deben tenerse en cuenta.

en el Padre y se le hace patente la Realidad toda. El ignorante no puede salvarse.

VIII. Jesús (como Jesús-Cristo), saca de la ignorancia a quienes le comprenden como acontecimiento simbólico y así reconstruye el Pleroma.

IX. En el Padre se existe y se le conoce por la gnosis que torna al conocedor manifestación inmediata del Padre. Esta es la gnosis eterna que se manifiesta en una doctrina que exige la comprensión, que es realización pneumática.

X. El Pleroma es reconstituido por la Palabra que procede del Padre, al que manifiesta.

XI. De este modo se alcanza la perfección y la forma adquiere su sentido en lo supraformal, Unidad que se proyecta sobre cada parte.

XII. Recibida esta doctrina, para que sea realización, debe mantenerse.

XIII. Cuando esto último sucede, la Palabra en cada uno se plenifica y el mundo es juzgado y condenado, pues se obtiene lo Universal. Esta es la Verdad, estar lleno del pneuma.

XIV. Sólo el Padre *es*, todo lo demás por Él existe y sólo el que sabe esto existe verdaderamente; aunque los existentes restantes ignorándole, también por Él existen, pero habrán de conocer para ser por entero, con el conocimiento que viene del Padre.

XV. El que no conoce está sumergido en la ilusión.

XVI. El que se ha vuelto hacia sí ha descubierto el Sí-Mismo que le ha venido a buscar y ahondando en él, por el Hijo, ha llegado al principio de la manifestación del Padre.

XVII. El hylico no comprende el sentido de Jesús: Él emitió el Logos Perfecto y ha sido camino de gnosis. Lo simboliza la parábola del Buen Pastor y el relato del pneuma que se busca a sí mismo y del reencuentro que es el sábado, de la apertura del gnóstico, el día perfecto y la luz que irradia la Verdad.

XVIII. Exhortaciones: 1) de apoyo a los que tienen la posibilidad de reconocerse; 2) de mantenimiento de la concentración en sí mismos. La dispersión fortifica el ámbito del adversario. La voluntad del Padre está sobre la Ley.

XIX. El Padre es bueno y los pneumáticos de Él provienen y aun cuando se mezclan con la materia, siguen estando por sobre la materia. El pneuma en la tierra debilita su poder de manifesta-

ción y la *separación* lo llega a ocultar. Su retorno o conversión es la realización de la Palabra, en la que se reencuentra y que existe por el Padre. La manifestación del Padre es diferente a su diversificación.

XX. Lo Perfecto busca a lo deficiente para completarlo con la gracia, como el médico al enfermo que lo necesita.

XXI. Se habla de Cristo entre los pasibles de conversión para que lleguen a ser ungidos y de este modo llegar a ser perfectos como Cristo.

XXII. El Padre conoce lo que de Él procede, sus simientes, que constituyen el Pleroma. La Palabra expresa la Voluntad del Padre, que antes de manifestarse era una unidad con la Inteligencia y Gracia.

XXIII. El Padre es incomprensible e igual su Voluntad. Así la Realidad tiene su sostén en el Padre y el hombre la oculta, no la destruye. El fin consiste en conocer. Del Padre proviene el Principio y de éste los restantes seres que le glorifican.

XXIV. Pero puesto que el Padre es el único, ha engendrado al Hijo que es su Nombre y Principio de los Eones. Éste es el Nombre invisible e inefable.

XXV. Nombre que habla de la Profundidad.

XXVI. Y toda emanación del Padre es pleromática y en Él radica. De este modo el Todo se encuentra en el reposo considerando la bondad de Dios.

XXVII. El que ha alcanzado, finalmente, este lugar ha obtenido la plenitud y el descanso.

Hemos querido sintetizar el *Evangelio de la Verdad*, porque se trata de un documento poco conocido, directo, y que confirma sin paliativos el pensamiento gnóstico auténtico: El Padre como No-Ser, incognoscible para el mismo Pleroma en su esencia, las emanaciones sucesivas —aunque sin necesidad del preciosismo sistemático de Ptolomeo en su construcción—, la caída pleromática y su explicación simbólica por la pasión, lo espiritual oculto por el error, que silencia la actividad demiúrgica y hace relevante la actitud dualista, el envío del Salvador pleromático idéntico al Padre y al pneuma perdido y la salvación por el conocimiento —por reconocimiento— del pneuma y su ascenso. Las constantes del mito gnóstico nos han sido repetidas e incluso con monotonía. Pero en este comentario gnóstico no se recurre a los emblemas mitológicos habituales, se dejan en segundo plano los seres pleromáticos, el

sistema cosmológico, los trazos cosmogónicos y se centra el interés sobre el aspecto soteriológico, sin tampoco usar los expedientes del descenso y retorno mediante fórmulas secretas; por el contrario, la figura del Salvador ocupa un lugar de privilegio y este Salvador es identificado con Jesús-Cristo, según la interpretación gnóstica que le quita todo valor histórico y temporal y lo rodea del más alto sentido gnóstico de la tipología salvadora. Sin embargo esta restricción de imágenes mitológicas no implica una menor fuerza mítica. El conjunto de abstracciones con las que se maneja el autor de la homilía no deja de tener un sentido simbólico menor que el de las imágenes. Cada una de estas figuras míticas apunta a un sentido que las trasciende y no hacen más que reflejar el sentido gnóstico profundo de la afirmación del Sí-Mismo y el rechazo del no Sí-Mismo, de la "extrañeidad" de lo Absoluto ante formas y conceptos que ilegítimamente lo constriñen. Por otra parte, la necesidad de la gnosis salvadora, con lo que implica de una percepción metafísica profunda está presente en todo el documento.

Próximo doctrinariamente al *E.V.* se encuentra el tratado *Sobre la resurrección* o *Epístola a Reginos*. Es un escrito breve, que tiene la forma literaria de una carta, pero que por su contenido se delata como una exposición discursiva sobre el tema de la resurrección. El autor de la carta no se menciona en el documento, pero se trata de un maestro gnóstico, cuya orientación valentiniana está impregnada de platonismo alejandrino. El destinatario de la epístola sí se nombra, se llama Reginos y vive en Palestina. El escrito se compone de una introducción en la que se detalla el motivo de la carta (43,25-44,10); las dudas de Reginos con las respuestas del maestro, algunas amonestaciones y el saludo final (46,3-50,16) y el centro del escrito en torno a la noción de resurrección, basada sobre Jesucristo como el paradigma de la realización esencial (44,13-46,2). Precisamente éste es el tema que permite el desarrollo del discurso. Aquí la resurrección, muy gnósticamente, se considera pneumáticamente. Es decir, que tomando uno de los aspectos paulinos que la declara como un paso de la muerte a la vida, nuestra epístola ahonda en esta oposición entre la ausencia o presencia de la gracia divina en el corazón humano, presentando la resurrección, más específicamente, como el renacimiento o la captación de la propia naturaleza espiritual que subyace en el ser humano cambiante, como su fundamento inmodificable. De este modo, es posible mostrar el misterio de la resurrección como una realidad espiritual que acaece durante la misma existencia mortal, como una iluminación de la profundidad íntima que se da en la misma historia individual,

pero sobre ella. En una palabra, lo que eclesiásticamente se denomina una "escatología realizada". En otras palabras, la autognosis es lo fundamental y para nada necesita de la persona humana, porque lo importante es la automanifestación que se da en el reencuentro del Sí-Mismo. En ningún momento el documento da asidero para interpretar esta doctrina antropomórficamente, pues según él, si el hombre está fatalmente condenado a algo es, precisamente, a ser hombre [117].

Otro manuscrito del *Codex Jung*, el *Apócrifo de Santiago* tiene también la forma literaria de una epístola [118]. En él hay diversas referencias evangélicas y sobresale el carácter esotérico de la misiva (1,8-32). Se trata de la enseñanza que el Salvador impartió después de la resurrección, en privado, a Pedro y Santiago (2,30-40); ésta versa sobre la recuperación de la plenitud o perfección que es crecimiento espiritual y debilitamiento de lo racional en cuanto anímico (4,18-22). Por lo tanto, la verdadera Vida, una vez percibida, hace que el que tiene conciencia de ella, no tema al dolor ni a la muerte, al igual que sucedió con el Salvador (5, 20-35). Se insta, incluso, a adelantar al Salvador (7, 12-15). El plano más alto le corresponde a la fe y de ella derivan la caridad y las obras. La fe es conocimiento y ella indica la conducta que se debe seguir ante los magistrados (arcontes) como lo ha hecho el Logos (8,10-39). El Logos ha descendido, él es el Hijo, y el Padre no tiene necesidad de él ni de los demás (9, 2-17). Se enuncia, de este modo, una frase clave, como es la siguiente: "Escuchad la Palabra (*logos*), dejaos invadir (*noein*) por el conocimiento (*gnosis*), amad la Vida, y nadie os perseguirá ni os oprimirá, salvo vosotros mismos" (9, 18-23). Lo dicho queda ratificado un poco más adelante (11, 4-17) donde la auténtica libertad del espíritu supera la necesidad del Intercesor y de la gracia [119]. Se censuran los antropomorfismos anímicos que se proyectan sobre Dios (11,30-36), se subraya una antropología tripartita (11,36-37—12,1-13) y se anima a ser desinteresados como inexistentes, pues tal es el reino de los cielos (13, 14-25). Se recibe la Vida por la fe y el conocimiento y al que tal alcanza ni el Padre le puede excluir del Reino (14, 8-19). Después de tal predicación y de la derrota de las jerarquías inferiores, Pedro y Santiago asisten

[117] Cf. MALININE, M., *et alii, De Resurrectione*, 1963, y los comentarios de PEEL, HAARDT y KRAUSE en *Gnosis* II. Nuestro comentario completo se encuentra en *R.B.*, 1976, 2, pp. 147-178.

[118] Cf. MALININE *et alii, Epistula Jacobi Apocrypha*, 1968. Puede verse PUECH, en *N.T. Apocrypha*, pp. 333-338.

[119] Con ello se refuerza asimismo 7,12-15.

espiritualmente (por el *nous*) a la entrada del Salvador en los cielos del Padre, pero sin serles posible ir más alto (15, 9-25). Acto seguido se facilita a los demás discípulos la revelación que los desilusiona un poco. Para su beneficio se los dispersa. Santiago, por su parte, se va a Jerusalén, y desde allí escribe al destinatario de la carta, con el objetivo de que éste alcance una fe poderosa y que sea tal que supere la de él mismo [120].

El *Códice II* ha sido ya también totalmente publicado [121]. En la *Pistis Sofía* se dice que Tomás, Felipe y Matías fueron los apóstoles a los que Jesús transmitió lo más puro de su doctrina. Este Códice nos entrega, justamente un *Evangelio de Felipe*, otro de Tomás y un *Libro de Tomás* [122].

Cualquiera sea el sentido último del conjunto de los *logia* que constituyen el *Evangelio de Tomás*, gnóstico o encratita [123], no habiéndole podido aún dedicar una nueva investigación personal, repetimos las conclusiones a que llegamos en el año 1967 [124]. Co-

[120] El conocido de antiguo como *Cuarto tratado del Codex Jung* y su apéndice independiente, la *Oración del apóstol Pablo*, ahora aparecidos en dos volúmenes bajo el nombre de *Tractatus tripartitus*, 1973-1975 no nos permite ofrecer aquí su síntesis, ya que la rápida lectura que hicimos oportunamente de él, tuvo otra finalidad. Puede verse para la primera parte, sin embargo, ORBE, en *Greg.* 1975, 3, pp 558-566. Antes, PUECH-QUISPEL, "Le Quatrième Écrit gnostique du C.J.", en *V.Ch.* 1955, pp. 65-102 y ORBE, *Est. Val.* I/1, pp. *186 y ss.*

[121] Cf. KRAUSE, M., y LABIB, P., *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI*, 1971.

[122] *El libro de Tomás* es un diálogo entre el Salvador y Judas Tomás, registrado por Mateo mientras hablan y cuyo contenido es el saber esencial o autoconocimiento realizado por la gnosis (138,10-20), por ello es posible hablar en el documento de tres hombres: ciegos (los materiales), engendradores (los psíquicos) y perfectos o elegidos (los pneumáticos). Se subraya el ascetismo en sus líneas, se compara, en consecuencia, al cuerpo con una caverna y se acentúa la actitud dualista mediante el rechazo de lo perecedero. Esta situación espiritual está aquí representada por el rechazo del cuerpo y de la carne, la aspiración a la liberación de lo caduco y el deseo del reposo pleromático o con el Bueno. Puede verse KRAUSE y LABIB, *o. c.* o su versión en *Gnosis* II, pp. 110-118.

[123] Cf. el amplio planteo de PUECH, en *N.T. Apocrypha* II, pp. 278-307, aunque las investigaciones más recientes del estudioso francés recogidas en *l'Annuaire du Collège de France*, 1970, pp. 273-288; 1971, pp. 251-268 y 1972, pp. 287-326, parecerían ir por la primera orientación. La posición de QUISPEL, iría por la segunda. Ver una buena síntesis de la postura de este autor en "L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", en *Aspects du Judéo-Christianisme*, pp. 35-52.

[124] Como todos estos documentos es una obra traducida del griego. La totalidad de sentencias atribuidas a Jesús que contiene, reconoce tres niveles. Un primer nivel de *logia* que se encuentran en los Evangelios canónicos, prefe-

mienza el Evangelio diciendo que son esas las sentencias dichas por Jesús el Viviente a Dídimo Judas Tomás y que quien las conozca no morirá, o sea, será salvado por esa gnosis. Como el *Evangelio* reúne 113 *logia* vamos aquí a agrupar la mayor parte de ellas por temas para poner de manifiesto su naturaleza gnóstica.

1) *Gnosis*:

a) AUTOCONOCIMIENTO DEL SÍ-MISMO. Dice el *logion* 3: "... cuando os conozcáis, entonces seréis conocidos y sabréis que sois hijos del Padre Viviente...". Igualmente lo expresan las sentencias 5, 20, 22, 24, 25, 26, 30, 33, 35, 39, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 59, 60 y 106.

b) SALVACIÓN INAMISIBLE. Además de lo dicho en el *logion* 1: "Y él ha dicho: aquel que encuentre la interpretación de estas palabras no gustará de la muerte", la idea está presente en los *logia* 19, 50, 69, 70, 109, 111.

c) ESOTERISMO. Según hemos dicho, el *Evangelio* comienza: "Estas son las sentencias secretas que Jesús el Vivo ha dicho...". Ver también los *logia* 8, 13 y 14 última parte, 23, 63 y 64.

2) *Constantes míticas*:

a) SER SUPREMO. Declara el *logion* 17: "Jesús ha dicho, yo... os daré lo que ni ojo alguno vio ni oído escuchó, y lo que la mano no ha tocado ni ha llegado al corazón del hombre"; véase igualmente el *logion* 15.

b) EMANACIÓN Y CAÍDA. Afirma la sentencia 61: "... Jesús le dijo: Yo soy aquel que proviene del que es mi igual: él me ha dado las cosas de mi Padre. Salomé dijo: Yo soy tu discípulo. Jesús le dijo: esa es la razón por la que te digo: cuando sea (el hombre) igual, será lleno de luz, pero mientras se mantenga separado estará lleno de tinieblas". También deben atenderse las sentencias 3, 18, 40 y 101.

c) DEMIURGO. En el *logion* 52 se dice: "Sus discípulos le dije-

rentemente en Mateo y Lucas, un segundo nivel que no se halla en estos Evangelios, pero sí en textos de los primeros Padres de la Iglesia y un tercer nivel de *logia* desconocidos hasta ahora. En los papiros Nº 1, 654 y 655 de Oxyrhyncos, se hallaron algunas de estas sentencias que antes de 1945 ya PUECH había certeramente tomado por fragmentos de una colección mayor, el llamado *Evangelio de Tomás*, citado por HIPÓLITO, para uso de los naasenos y por ORÍGENES. DORESSE, *L.S.G.E.*, p. 251, tiende a identificar este evangelio con el *Evangelio de los Hebreos*. La precedencia de los textos de Oxyrhyncos sobre los coptos o viceversa, es difícil de probar. La antigüedad de la colección de textos es de casi imposible datación, pero siempre anterior a la segunda mitad del siglo II. Los maniqueos usaron este *Evangelio*.

ron: veinticuatro profetas han hablado en Israel y todos han hablado de Ti. Jesús contestó: vosotros habéis separado a Aquél que siendo vivo está en vuestra presencia y habláis de los que están muertos". Véanse también las sentencias 31 y 88.

d) PNEUMA EN EL MUNDO. Jesús dice en la sentencia 107: "... el Reino es semejante a un pastor que tenía cien ovejas; una se extravió, que era la más lucida; dejó a las noventa y nueve restantes y buscó a la perdida hasta que la encontró ...". Examínense también los *logia* 28, 29, 39, 42, 44, 67, 96, 113.

e) DUALISMO. En el *logion* 11 se proclama: "Este cielo pasará y el que está por encima de él también pasará y los que están muertos no son vivos y los que están vivos no morirán", y sigue: "... cuando comáis lo que está muerto viviréis, pero ¿Qué haréis cuando estéis en la luz? Cuando erais uno llegasteis a ser dos, pero siendo dos ¿Qué haréis?". Sobre el mismo tema insisten elocuentemente los *logia* 5, 7, 8, 12, 13, primera parte, 14, 16, 21, 27, 32, 34, 36, 37, 38, 45, 47, 55, 56, 57, 58, 65, 78, 79, 80, 87, 92, 97, 100, 111 y 114 que es antifeminista.

f) SALVADOR. En la sentencia 77 ha quedado escrito: "... Yo soy la luz que está sobre todos ellos. Yo soy el Todo; el Todo ha salido de mí y el Todo ha llegado a mí". Igualmente los *logia* 9, 10, 13, 15, 28, 61, 82 y 108.

g) RETORNO. Dice el *logion* 76: "Jesús ha dicho: el Reino del Padre es semejante a un mercader que tenía un fardo y que encontró una perla. *Este hombre era un sabio: vendió el fardo y rescató* para él solo la perla. También vosotros buscad el tesoro que siempre está allá en donde el ácaro no se aproxima para comerlo ni el gusano para destruirlo". Véanse también los *logia* 2, 4, 10 y 109.

En esta forma, el *Evangelio de Tomás* se nos presenta con una tendencia simbólica que difiere de la habitual en los relatos gnósticos. El empleo de un lenguaje paradojal y la constante reinterpretación de fragmentos de los Evangelios canónicos es su rasgo formal más notable. En cuanto a su contenido, vemos un esfuerzo casi unilateral por expresar el sentido gnóstico más profundo: el autoconocimiento por revelación del Sí-Mismo, gnosis, y el rechazo de toda dualidad (dualismo gnóstico). La desescatologización frente a los cuatro Evangelios es digna de notar [125].

[125] Cf. GUILLAUMONT, PUECH, QUISPEL, TILL, *l'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959, texto bilingüe; GRANT y FREEDMAN, *The secret sayings of Jesus*, London, 1960, texto con int. y notas; KASSER, *l'Évangile selon Thomas*, texto con int. y notas; DORESSE, *L'Évangile selon Thomas*, 1959, texto,

Vamos a utilizar el mismo procedimiento para otro de los documentos del Códice II de la biblioteca de Khenoboskion ya traducido, el *Evangelio de Felipe*, que no se trata de una simple recopilación de sentencias de orden confuso como en el caso del *Evangelio de Tomás*, sino que en este Evangelio, según lo ha podido comprobar J. E. Ménard, cada sentencia se vincula a la subsiguiente constituyendo una unidad de contenido antitético.

1) *Gnosis*:

a) AUTOCNOSIS COMO MANIFESTACIÓN DEL SÍ-MISMO, VERDAD, REINO, etc. Dice la sentencia 44: "Es imposible que nadie vea nada de las realidades esenciales, a menos que llegue a ser como ellas. No hay Verdad para el hombre como la del mundo: ve el sol aunque no sea sol, ve el cielo, la tierra, y cualquier cosa, no siendo ninguna de ellas, pero si tú has visto algo de aquel Lugar, has llegado a serlo. Si has visto al espíritu has llegado a ser espíritu. Si has visto al Cristo, has llegado a ser Cristo, si has visto al Padre, llegarás a ser Padre. Porque tú ves todas las cosas y no te ves a ti mismo, pero si ves aquel Lugar, aquello que tú ves, aquello llegarás a ser". Igualmente esto puede comprobarse en las sentencias: 1, 4, 11, 12, 13, 16, 24, 44, 47, 60, 106, 110, 125, etcétera.

b) CONOCIMIENTO SALVADOR E INAMISIBLE. Se expresa en el párrafo 110: "El que posee la gnosis de la Verdad es libre, pero el hombre libre no peca. En efecto quien comete el pecado es esclavo del pecado. La Madre es la Verdad y la gnosis, la Unión. Los que no se vuelven para pecar, el mundo los llama libres. Los que no se vuelven para pecar, la gnosis de la Verdad eleva su corazón, es decir, los torna libres y los levanta por encima de todo lugar... Por otra parte, el que ha llegado a ser libre por la gnosis es esclavo por amor de los que no han podido aún elevarse hacia la libertad de la gnosis. Y la gnosis los torna capaces, porque ella les permite llegar a ser libres. El amor no toma nada. ¿Cómo tomará algo? Todo le pertenece. El amor no dice: esto es mío o es para mí, sino que dice: es tuyo". Léanse también las frases 93, 97, 107, 110, 125.

c) FONDO ESOTÉRICO. La sentencia 18 dice esto: "El Señor dijo a los discípulos: vosotros hijos del Reino entrad en la casa del Señor". También se ve el mismo sentido en las sentencias 35 y 55.

intr. y notas; LÓPEZ, E., *Évangile selon Thomas*, Paris, 1972 y *MÉNARD*, trad. en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1974. Ver también la versión latina en K. ALAND, pp. 517-530.

2) *Figuras míticas*:

a) SER SUPERIOR. El carácter de inefabilidad del Ser Supremo se expresa en la sentencia 11: "Los nombres que se dan a las cosas terrestres encierran un gran daño, en efecto, llevan el corazón de lo que es sólido hacia lo que no lo es, el que escucha *Dios* no comprende lo que es sólido, pero comprende lo que no es sólido. Lo mismo sucede con el *Padre* y el *Hijo* y el *Espíritu Santo* y la *Vida* y la *Resurrección*, etc., lo que es comprendido no es lo sólido, pero sí lo que no lo es". También se comprueba en las frases 14, 21, 43, 50, 72, 84, 120, 125...

b) EMANACIÓN Y CAÍDA. Dice la sentencia 41: "Si Adán hubiera sido plasmado, encontrarías que sus hijos son una obra noble, si no hubiera sido formado, sino engendrado, encontrarías que su simiente es noble. Por otra parte él es lo que ha sido formado, el que ha sido formado y engendrado, gran nobleza es ésta". Pueden verse también las sentencias 42, 71, 83, 112, etcétera.

c) DEMIURGO. El contenido de la sentencia 99 viene a explicar nuestro título y también el anterior, reza así: "El mundo proviene de una caída. En efecto el que lo ha formado quería hacerlo incorruptible e inmortal. Tuvo una caída y no alcanzó su objeto, así no hubo incorruptibilidad del mundo ni tampoco de aquel que hizo al mundo".

d) PNEUMA OCULTO EN EL MUNDO. "Generalmente no se oculta un objeto de gran valor en una vasija de calidad, sino que con frecuencia sumas incalculables se depositan en una vasija que apenas vale un as. Sucede igual con el alma. Ella es un objeto precioso y se ha encontrado en un cuerpo despreciable". Así se declara bellamente en la sentencia 22 y se ratifica en las 47 y 48.

e) DUALISMO. En la sentencia 124 se expresa plásticamente la idea de dualismo gnóstico: "Ahora, nosotros poseemos lo que es revelado por la creación. Decimos de ordinario que ellas son las cosas fuertes y respetables y que las cosas ocultas son débiles y despreciables. Sucede así, pero para la realidad revelada de la Verdad ellas son débiles y despreciables, pero, ocultas, son fuertes y estimables... el velo, en efecto, las ocultaba de alguna manera mientras Dios gobernaba la criatura, pero cuando el velo se desgarre y el interior se manifieste esta casa desierta será abandonada y caerá destruida". Esto es confirmado por las sentencias 11, 16, 17, 19, 25, 26, 33, 34, 47, 58, 61, 69, 80, 85, 121 y 123, etcétera.

f) SALVADOR. Dice la sentencia 5: "Después de la venida de Cristo el mundo ha sido creado, las ciudades ornadas y la muerte

rechazada", y la 6 completándola: "cuando éramos hebreos éramos huérfanos, aunque teníamos madre, pero una vez transformados en cristianos, nos han sido dados un padre y una madre". Esto se encuentra también confirmado por las sentencias 9, 15, 20, 78, 81, 89 y 116.

g) RETORNO. En la frase 127 declara este *Evangelio*: "Si alguno llega a ser hijo de la cámara nupcial recibirá la Luz. Si alguno no la recibe en tanto está en estos lugares, no la podrá recibir en el otro lugar. Aquel que ha recibido esta Luz no podrá ser visto ni comprendido, ni nadie podrá atormentarle incluso cuando él quede en el mundo y menos cuando lo abandone. Él ha recibido ya la verdad en imágenes; el mundo ha llegado a ser Eón. En efecto el Eón es Pleroma para él. Y sucede así: él se ha manifestado a sí y no ha quedado oculto en las tinieblas ni en la noche, sino disimulado en un Día Perfecto y en una Luz Santa". Las mismas ideas están en los párrafos 1, 9, 26, 61, 67, 60, 31, 103, 57, 72, 69, 110, 116, 122, etcétera [126].

Aquí como en los anteriores testimonios gnósticos, el retorno es una vuelta a la Unidad. Se habla también en este Evangelio de cinco sacramentos, el fundamental de los cuales es el quinto, el de la cámara nupcial. Su simbolismo nos es ya familiar por estar estrechamente relacionado con la reintegración de la iglesia en el valentinismo. La vuelta al Pleroma, al Uno, que se hace patente en el autoconocimiento del Sí-Mismo, es lo que constantemente se expresa en este repetido simbolismo gnóstico [127].

[126] El *Evangelio de Felipe* parece posterior al de Tomás. El término *a quo* en su datación puede ser el siglo III. Algunos de sus rasgos lo emparientan con la *Pistis Sofía* y el valentinismo, pero también con el maniqueísmo, por lo que su origen bien puede ser sirio. No se trata de una colección de sentencias breves sin orden, como han opinado SCHENKE y GRANT, sino que cada una se encadena con las siguientes. Cf. MÉNARD, *l'Évangile selon Philippe*, Int., Paris, 1964; GRANT, *G.O.Ch.*, pp. 127-130; WILSON, *The Gospel of Philip* y *Gnosis* II, pp. 76-77.

[127] *La exégesis del alma*, tiene también alguna afinidad con este evangelio. Explica cuál sea la naturaleza del alma y su reposo, ya que ella, antes de estar en el cuerpo es bisexual, pero cuando viene a él es maltratada y se arrepiente y cae. Pero cuando el Padre la llama, todo cambia, y se purifica. Esto consiste en volver a su condición anterior y su vuelta es su bautismo. La recuperación por su hermano, el primogénito, es el sacramento de la cámara nupcial. Igualmente, esta vuelta a la casa del Padre, es la resurrección. El término "alma" parece estar aquí en lugar del de "espíritu". El documento parece ser valentiniano, aunque sin notas definitorias. Se citan más de un texto del A. y N. T. y de Homero. Cf. *Gnosis* II, pp. 102-109. Puede verse igualmente ROBINSON, W. C., "The Exegesis on the Soul", en *Novum Testamentum*, 1970, 2, pp. 102-117.

También forma parte del Códice II *La esencia de los arcontes*[128] que como lo indica el título versa sobre la naturaleza que es propia de los poderes que oprimen al espiritual. El relato que para alcanzar tal objetivo se introduce tiene una gran semejanza literal con el mito de los sethianos-ofitas de Ireneo (*Adv. Haer.* I, 30,1-14). Samael (el dios de los ciegos) dice la frase presuntuosa de *Is.* 46,9 aplicada a sí mismo y construye el orden inferior a imagen del superior, con lo que la potencia de Pistis-Sofía llegó hasta el abismo. La Incorruptibilidad gritó a Samael su error y más tarde se mostró reflejamente en las aguas. Los poderes se enamoraron de ella, aunque no la podían alcanzar[129]. Los poderes determinan, entonces, hacer un hombre según la imagen de Incorruptibilidad. Forman de este modo un hombre según el cuerpo de ellos y la imagen celestial, porque creen que así atraerán la coimagen superior, ignorando lo que es la potencia divina. El demiurgo entonces ha soplado sobre el hombre de los poderes y éste ha nacido como psíquico, pero el Espíritu lo ha visto y ha venido desde la tierra adamantina[130], de este modo ha tenido vida. Más tarde le ha traído a los animales para que les dé nombre, le ha colocado en el paraíso y le ha dado el mandamiento de *Gén.* 2,16-17. Después ha echado un sueño sobre él[131].

La mujer, sin embargo, seguía siendo pneumática. Los poderes se enamorarán de ella, pero no lograrán mancharla. Viene a continuación la serpiente como Instructor, gracias a su enseñanza han comido, conscientes se han avergonzado de su aspecto carnal y el demiurgo los ha arrojado del paraíso con una gran maldición. Nacen después hijos a Adán y Eva y los hombres se van haciendo mejores, por eso sobreviene el diluvio. Pero ante él Norea pide ayuda y baja Eleleth, una de las cuatro luminarias celestiales. Se corta aquí el relato ofítico ante una nueva pregunta sobre los poderes (141,33; 142,2) similar a la del comienzo del documento. La respuesta en esta ocasión tiene que ver con la caída de Sofía, quien quiso hacer un mundo sin la colaboración de su pareja. El resultado de esta acción ha sido una sombra que ha llegado a ser materia y la forma

[128] Cf. las versiones y comentarios de BULLARD, NAGEL, KASSER y KRAUSE (en *Gnosis* II, pp. 40-52). TARDIEU, *Trois Mythes Gnostiques*, pp. 283-295, ofrece ahora una nueva traducción en lengua francesa.

[129] Viene aquí una frase exegética que aclara bien este aspecto: "porque a los psíquicos no será posible alcanzar lo pneumático, ya que son de abajo, pero lo otro es de arriba" (135,17-20).

[130] Esto es diferente a los relatos similares.

[131] O sea, que ha llegado a ser totalmente psíquico.

es una obra en la materia. Samael y su generación. Sabaoth se arrepiente, pero ve a Sofía, tiene envidia y así surgen los poderes inferiores. Estos, sin embargo, son impotentes contra los hijos de la Luz. Y todas las cosas constituyen un reflejo que se desarrolla según el designio del Padre del Todo. El documento, por lo tanto, ofrece dos momentos que son dos niveles expositivos sobre el mismo tema, el de la explicación de la esclavitud del puro. La primera respuesta es a través del mito más arcaico (ofítico) y la segunda una exposición más reciente y analítica (valentiniana)[132].

También los Códices III, IV y V, en la medida en que contienen escritos repetidos y en que han sido traducidos en lenguas modernas, pueden ser manejados con facilidad. Entre ellos queremos destacar la llamada *Epístola de Eugnostos el bienaventurado*[133], un documento que se conserva en los Códices III y V, en desigual estado de conservación y que especula fundamentalmente sobre las realidades del mundo trascendente, como el verdadero cosmos, por oposición al inferior o infraogdoádico que es por esencia caótico o desordenado. Nos ofrece esta familiar descripción de la Divinidad Suprema: "Aquel que es indescriptible, ninguna potencia, ni autoridad, ni jerarquía, ni criatura de ningún tipo le ha conocido, desde el establecimiento del mundo, sino sólo Él. Porque es inmortal, eterno e inengendrado... etc." (71,14-20). Y antes frente a las soluciones filosóficas comunes ante el mundo, el autor del escrito ha sostenido que sólo el que encuentra otra tesis que tiene que ver con el conocimiento del Dios verdadero y lo que le concierne, alcanza la inmortalidad (71,5-10). El régimen emanativo se encuentra en esta fuente bien subrayado, pero en definitivas cuentas, aquí como en Basílides, el móvil fundamental de la doctrina, su peculiaridad gnóstica, la constituye la novedad radical que aporta ese mencionado conocimiento del Dios de la Verdad, el que recrea al hombre y con él el sentido del mundo que se define por su

[132] A este documento le sigue inmediatamente un escrito sin título de mayor extensión, que se inicia con sus primeros párrafos tratando de mostrar, frente a una posición griega escolar, que al caos le precede la sombra y a éste la caída. Viene después el relato sobre el origen del mundo inferior, sus potencias y su desarrollo, combinando el mito gnóstico sobre Adán, con el griego del Eros y el egipcio del Fénix. Al trabajo preliminar de BOEHLIG-LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von N.H. im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, 1962, debe agregarse ahora la versión y amplia exégesis de TARDIEU, *Trois Mythes Gnostiques*, que nos ahorra una amplia exposición.

[133] Cf. *Gnosis* II, pp. 24-34. De las pp. 35 a 39, se registra el material que difiere de este escrito en la *Sabiduría de Jesucristo*. Véase asimismo, PUECH en *N.T. Apocrypha*, pp. 243-250.

incorruptibilidad y que es el que se lleva el fuerte de la exposición, desde el Primer Entendimiento, Padre en sí, Autogenerador y Antopós [134] hasta el último de los vestigios del Hijo del Hombre. El sello expositivo del platonismo alejandrino es muy acentuado en éste como en algunos otros documentos de los diversos códices en copto [135] .

Del mismo modo, los Códices VI y VII, salvo uno de sus libros, también se encuentran ya a disposición del público [136]. Por su bella

[134] La asimilación de la mentalidad platónica explicativa de la producción y el preciosismo terminológico es notable en 74,20-75,19: "El señor de todas las cosas se llama en verdad no «Padre», sino «Prepadre»; porque el Padre es el comienzo de lo que se revela. Ya que Éste, el Prepadre sin comienzo, se ve en sí mismo como en un espejo, cuando se manifstó en su forma de Autopator (el que es el Autogenetor) y como Antopós" (que mira de frente, *anti-opomai*) "frente al Preexistente inengendrado. Es, sin duda, de la misma edad que el que es anterior a él, pero no de igual potencia. Después de él originó una multitud de *Antopoi* para hacer la manifestación de ellos, producción de sí y de la misma edad y poder, resplandecientes e innumerables, quienes se denominan «la raza sobre la que no existe dominio entre los reinos existentes»".

[135] Para el largo texto del *Evangelio de los egipcios*, cf. DORESSE, *Journal Asiatique*, 1966, pp. 317-435 y 1968, pp. 289-386. Ver también, BOEHLIG-WISSE, *The Gospel of the Egyptians*. El Códice V, fue publicado por BOEHLIG-LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von N.H.*, en 1963. KASSER ha traducido estos apocalipsis al francés y W. R. SCHOEDEL ha estudiado uno de ellos en N.T., pp. 119 y ss. Para ser breves, referiremos el contenido del *Apocalipsis de Adán*. Se trata de una revelación entregada por Adán a su hijo Seth. Adán refiere que él y Eva superiores al Creador o Yahvé, vivieron en un estado paradisíaco hasta que éste pidió que bajaran de tal estado. Así fueron arrojados del paraíso y su potencia pasó a los sethianos. De su caída, sueño o ignorancia, lo sacaron tres hombres. Yahvé quiso impedirlo, para eso le dio el deseo de su mujer y lo condenó a morir. Seguidamente Adán refiere a Seth el destino de los sethianos siguiendo el orden del Gén. Yahvé quiso destruir a los hombres con un diluvio, pero los gnósticos se salvarán gracias a los grandes Ángeles. Noé y sus descendientes heredarán la tierra como seguidores del Creador. Se pedirán cuentas a Noé al reaparecer los gnósticos salvados. Pero éstos serán llevados por una gran luz y más tarde estarán con ellos los descendientes de Cam y de Jafet, por lo que Yahvé los querrá destruir por el fuego. Pero nuevamente son salvados, ahora los descendientes de Cam y Jafet, por Abrasax, Gamaliel, los gnósticos y el Iluminador. Yahvé quiere castigar al Iluminador, pero sólo consigue hacerlo a su carne. Viene posteriormente un *excursos*, en el que el Redentor es discutido por trece reinos y la "raza congénita". Los que han conocido a Dios, o sea, los gnósticos, no morirán, pero los hombres mortales, los perseguirán en vano. El final del documento repite el comienzo. Véase *Gnosis* II, pp. 13-23 e igualmente la traducción y notas de KASSER.

[136] Se trata de *La enseñanza de Silvanos* (cf. PEEL y ZANDEE: "«The Teachings of Silvanus» from the Library of Nag Hammadi", Nov. Test. XIV, 1972, 4, pp. 294-311. Los escritos aquí mencionados pueden verse en KRAUSE-

construcción, lo que es casi insólito, entre los testimonios gnósticos, llama la atención el escrito del Códice VII, intitulado *Las tres estelas de Seth.* Se compone el original de tres himnos que Seth, el padre de la estirpe de los hombres espirituales, les ha transmitido. Se trata de tres alabanzas al Nous no proferido. En la primera se lo honra como el Hombre, el Autoengendrado y el Hestós, del que provienen los Eones, a los que subyace como unidad y al que sólo conocen los perfectos (118,24–121,17). En la segunda loa se lo glorifica como Barbeló y primer resplandor del Padre invisible e inesencial. Es así la primera Mónada y cabeza de los Eones (= Eón por excelencia) y, por ello, triple posibilidad de ser, vida y conocimiento que se revela en los Eones pleromáticos (121,18–124,15). Finalmente en el tercer himno se lo canta del mismo modo como el Espíritu cuyo conocimiento realmente salva y al que es difícil darle un nombre, puesto que es al Padre a quien le corresponde nombrarle [137]. Es éste el seno silencioso en el que es necesario entrar para ser perfectos; desde él es necesario dar gracias bajando a través de los Eones y desde éstos descender entre los perfectos para derramar esa bendición en este tercer nivel. Esta es la razón, por la que según este escrito, el camino ascendente y el descendente, son el mismo (124,16–127,27) [138].

Los escritos de los restantes Códices de Nag-Hammadi se encuentran en vías de publicación, pero creemos que con lo dicho el lector se podrá hacer una idea, si no del contenido total de estos documentos directos, sí, al menos, de la enorme importancia e interés que despiertan para un conocimiento más cabal del gran fenómeno gnóstico que estamos exponiendo [139].

LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften*... para el Códice VI y las traducciones de KRAUSE y GIRGIS en ALTHEIM y STIEHL (ed.), *Christentum am Roten Meer*, t. 2, 1973.

137 Cf. *Apócrifo de Juan*, 24,4-6 y *E.V.* 24 *in initio.*

138 Cf. TARDIEU, "Les Trois Stèles de Seth", en *Rvue. Sc. Phil. et Théol.* 1973, 4, pp. 545-575. La interpretación que damos a las últimas líneas es posible en comparación con el *Apoc. de Zostrianos* 129,4-12. Véase ROBINSON, "The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", p. 11. Sobre la *Paráfrasis de Shem*, puede verse WISSE, en N.T., 1970, 2, pp. 130-140.

139 Ver los anticipos de SIEBER, J. H., "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag-Hammadi", en N.T. 1973, 3, pp. 233-240 (puede verse GARCÍA BAZÁN, "Gnostica. El capítulo XVI...", p. 471, n. 34). Del mismo modo en la obra de TROEGER (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh, 1973 y en la recopilación de MÉNARD (ed.), *Les Textes de Nag-Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions*, Leiden 1975, se encuentran otros comentarios previos.

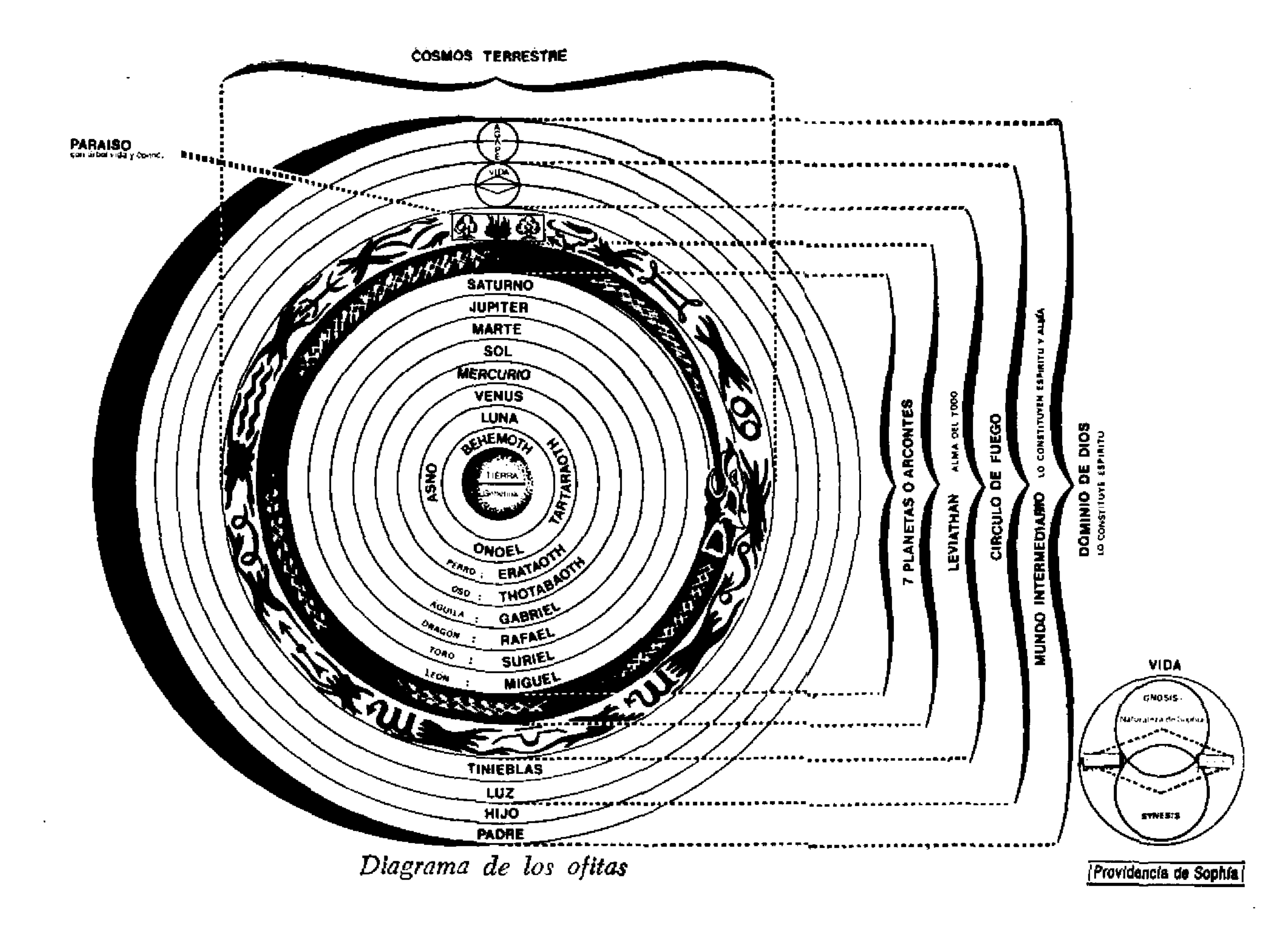


Diagrama de los ofitas

Capítulo IV

EL NUEVO TESTAMENTO Y EL GNOSTICISMO

Los nuevos documentos gnósticos encontrados en Nag-Hammadi, a los que nos hemos referido al final del anterior capítulo, han reanimado el problema de las relaciones entre el gnosticismo y los textos bíblicos, vétero y neotestamentarios [1]. Pero no abordaremos el tema bajo esta perspectiva, que aún nos parece prematura. Tampoco nos parecen decididamente justificadas en este campo, las tesis que presuponen un gnosticismo precristiano, bien sea sobre la base del mito del *salvator salvandus*, tan estimada por la Escuela de la Historia de las Religiones, desde Bousset y Reitzenstein, hasta R. Bultmann y sus sucesivos discípulos [2], como apoyándose en documentos que se suponen ajenos al cristianismo, bien sean mandeos o coptos [3].

Como el problema de las relaciones entre el N.T. y el gnosticismo revela una particular complejidad, preferimos seguir en nuestra presentación el orden cronológico de los escritos neotestamentarios, no sin antes advertir que la mayoría de los libros del N.T. están presentes entre los gnósticos y, aún más, que han sido particulares entusiastas del apóstol san Pablo [4] y que, en el caso del

[1] Cf. HELMBOLD, A. K., *The Nag-Hammadi Texts and the Bible*, Michigan, 1967; McL. WILSON, R., *Gnose et N.T.*, 1969, y TROEGER, K. W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, 1973.

[2] Cf. un resumen en YAMAUCHI, E. M., *Pre-Christian Gnosticism*, pp. 163-169.

[3] Cf. *ibidem*, pp. 101-142.

[4] Véase nuestro artículo, "San Pablo y el problema de la Gnosis", primera parte, que aquí usamos parcialmente.

Evangelio de San Juan, el primer comentario del que se tenga noticia procede del valentiniano Heracleón [5].

CORPUS PAULINUM

Las epístolas paulinas, la más antigua literatura cristiana, desde el punto de vista de su redacción, se caracterizan por una ambigüedad. En ellas los elementos pregnostizantes son numerosos, así como, en una oportunidad, la oposición a cristianos de una tendencia, que siendo protognóstica, consideraban como lo esencial del cristianismo las notas metafísicas incluidas en el mito gnóstico, de origen místico-judío que ya en algunas de sus formas manejaban, y que posteriormente se desarrollarán en las diferentes escuelas y sistemas gnósticos [6]. Por otra parte, ni Pablo es un gnóstico en el sentido pleno de la palabra, ni cuando combate a adversarios de su enfoque cristiano se refiere en general a estas tendencias protognostizantes. Debemos, por lo tanto, mostrar ordenadamente todas estas cuestiones.

La I y II a los *Tesalonicenses* no registran alusiones antignósticas; es claro, sin embargo, que una epístola completa a la otra sobre el tema de la *parousía* (*I Tes.* 4,13-18 y 5,1-11 y *II Tes.* 2,1-12), teniendo más en cuenta los acontecimientos históricos a la luz de la Escritura, por otra parte bastante poco desarrollados aquí por Pablo, que los elementos soteriológicos que sobreentiende el concepto de gnosis, y que el problema ha sido acuciante para cierta orientación judeocristiana, pero no gnóstica [7]. En cambio y concordantemente, cuando existen censuras (señaladamente en *I Tes.* 2, 14-16), éstas se dirigen contra los judaizantes.

Pero si bien en estas primeras epístolas paulinas no hay notas que reflejen un conflicto contra la Gnosis, por el contrario, hay varios elementos que nos hablan de un Pablo bastante fluido:

—Una exhortación como la de *I Tes.* 5,19-22: "No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedáos con lo bueno. Absteneós de todo género de mal", cuadra con la más fina mentalidad gnóstica [8].

[5] Cf. BROOKE, E., *The Fragments of Heracleon*.

[6] Cf. nuestro capítulo II, pp. 82 y ss.

[7] Se trata de la inquietud que aún persiste en *Didaché* XVI, 1,6,8 (RUIZ BUENO, pp. 92-94).

[8] Supone SCHOLEM que la prohibición de la Mishná *Hagiga* II,1 a preguntar sobre "¿Qué es lo que está arriba y qué lo que está abajo? ¿Qué

Las oposiciones entre luz y tinieblas y de sobrios, despiertos e hijos de la luz, que sobreentienden sus contrarios, si bien rastreables en la literatura judía y helenística de la época, ruedan igualmente por muchos textos gnósticos (ver aquí I *Tes.* 5, 4 ss)[9].

—Una frase como la de I *Tes.* 2,13: "La Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros, los creyentes", subrayada por el mismo espíritu en II *Tes.* 3,1, otorga al logos una densidad ontológica que evoca a varios textos gnósticos[10].

—Se hace mención, aunque sin después repetirse claramente en el *corpus paulinum*, a una antropología tripartita (I *Tes.* 5,23) de la que han sacado amplio partido diversas orientaciones gnósticas. y que es similar, p.ej., a la de los naasenos de Hipólito.

—Se habla de la resurrección en forma no muy clara (I *Tes.* 4,14), así como tampoco de la fe, que en 4,5 equivale a conocimiento (por oposición a "los gentiles que no conocen a Dios") como fe en Dios, lo que igualmente acentúa II *Tes.* 3,2: "porque la fe no es de todos" y 1,8 repitiendo nuevamente a *Jer.* 10,25 y la fe como doctrina a completar (I *Tes.* 3,10)[11].

lo que existe antes y qué después?", se dirige contra tendencias gnósticas y así lo subrayamos nosotros. *Si lubet*, SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 87 y p. 380, n. 121. Rec. los *loci* clásicos del gnosticismo, *Exc. Theod.* 78,2, *E.V.* 22, 13-15 y ahora también, *Liber Thomae*, 138, 9-10 y *Evangelio de Felipe*, 57.

9 Véase en general, para el medio semítico y Qumrân, GONZALEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos de Qumrân*, 1956, pp. 223-247; para el ambiente helenístico, cf. *C.H.* VII, que ilustra bien el tema, con las notas de NOCK y FESTUGIÈRE. Véanse, asimismo los comentarios de DODD, *The Bible and the Greeks*, 1935, pp. 151 y s. Para el gnosticismo, *E.V.* 25,13-19 (MÉNARD, p. 48 y comm. p. 135, 25 [1]); *ibd.* 22,16-19 (MÉNARD, p. 42 y comm. p. 121, 22 [19] con numerosos paralelos filonianos); *ibid.* 29, 33-37; 30,7-14; 33,6-8 (MENARD, pp. 56,58 y 64 y comm. p. 148, 29 [26-27]); *Apocalipsis de Adán*, 66, 1-5; *Epístola de Santiago (apócrifa)*, 9, 30-35 y GARCÍA BAZAN, "El simbolismo maniqueo", en *Est. de Fil. y Rel. del Oriente*, 1, pp. 102-103.

10 Dice *E.V.* 31, 13-20: "Ha hablado la Luz a través de su boca y su voz ha engendrado la vida, les ha dado el pensamiento y la razón y la misericordia y la salvación y el espíritu de poder proveniente del Padre infinito". Ver también 16, 34-39 y comm. de MÉNARD, p. 90. Cf. también *Megale Apófasis;* "La Palabra, dice, es el lenguaje y el Logos, que nacen en la boca del Señor, lugar único de (toda) generación", también Fragm. IX,7 (SALLES-DABADIE, pp. 17 y 35).

11 Lo que contrasta con el lenguaje de la Epístolas Pastorales. GRANT, *o.c.*, p. 136, uno de los pocos autores que hace alusión a estas epístolas, subraya sólo su atmósfera escatológica y apocalíptica. SCHMITHALS, por el contrario, ya interpreta aquí la expectación de la 2ª Venida como el rechazo de una espiritualización gnóstica, ver Yamauchi, *o.c.*, p. 37.

—Finalmente, una frase tan preñada de significaciones como la de II *Tes.* 2,13: "Nosotros, en cambio, debemos dar gracias... porque Dios os ha escogido desde el principio para la salvación...", habría de dejar sus largas consecuencias [12].

Aproximadamente a dos años de distancia de las anteriores epístolas, san Pablo escribe desde Efeso su misiva a los *Gálatas.* Tampoco en este caso resulta difícil distinguir la mentalidad combatida que es judeocristiana, según se desprende de diversas declaraciones. Se amonesta, primeramente, a quienes han abandonado el Evangelio de Cristo por otro, que es, en realidad, una transformación de éste y los responsables aparecen en 2,4 ss. Son ellos "los intrusos", "los falsos hermanos que se infiltraron solapadamente para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús... a quienes no cedimos... a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio", confesión que se mueve en un claro contexto polémico, el del Concilio de Jerusalén según se desarrolla en 2,1-10. Y porque la orientación combatida es la de ciertas tendencias estrechas judeocristianas aclara san Pablo que fue llamado "para que le (= el Evangelio) anunciase entre los gentiles" (*Gál.* 1,15); se hace presente, que incluso siendo el firmante judío de nacimiento, la Ley no justifica, sino Cristo Jesús (*Gál.* 2,15), que la Ley ni toca a la promesa que va desde Abraham a Cristo, pasando por sobre ella (*Gál.* 3, 15 ss.) y que por eso lo que fue puro medio de instrucción ha cumplido su función al llegar su Fin y que en él que es Cristo, se resuelven todas las antinomias (3, 23 ss.). Pero al igual que en el caso anterior encontramos en esta Epístola notas claramente pregnósticas.

—Ya en su entrada se habla de "este perverso mundo" (*ek tou aiónos tou enestotos poneroú*) —Gál. 1,4— [13].

[12] Cf. *Ext. Theod.* 41,2: "Por lo que se dice con justicia que la Iglesia ha sido elegida antes de la fundación del cosmos", los pneumáticos son "spérmata eklogés" (*Adv. Haer.* I, 6-4, HARVEY I, p. 57), asimismo CLEMENTE ALEJANDRINO, *Str.* IV, 26, 165, 3, glosando *Heb.* 11,13: "Y de aquí Basílides parte para decir que la elección es extraña al mundo, puesto que es por naturaleza extramundana". Puede verse SAGNARD, F. M. M., *La Gnose valentinienne,* p. 303.

[13] Cf. *Ap. Johannis* 39,1: "Él (Ialdabaoth) creó para sí un eón, que flamea con fuego brillante, en el que ahora reside" y sobre el mismo fondo barbelognóstico IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 29,4 (HARVEY I, p. 226): "*Hoc autem opus ejus esse Proarchontem dicunt, fabricatorem conditionis hujus*". Ver también Basílides, *apud* HIPÓLITO, *Elenchos,* VII, 27,9 (VOELKER, p. 56): "*to diástama to kath'hemás, hopou estín he amorfía*" y peratas,, *ibid.* V, 17,7 (WENDLAND, p. 15) glosando a *Jn.* 8,44: "*to gar ergon autoú fthorán kai thánaton argázetai*". En general, para no dilatarnos, yace debajo el concepto

—En 1,15 (como en I *Tes.* 2,13 y II *Tes.* 3,1) la expresión "Mas, cuando Aquél que me separó... tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles", tiene ecos de una participación tan intensa de lo que se revela, que como entre los gnósticos, pareciera ser una identificación [14].

—Otra intensa frase que tiene sus paralelos gnósticos es la de 2,19: "Por la ley ha muerto la ley, para vivir en Dios y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí" [15].

—A la contraposición de mundos implícita en 1,4, se agrega en 3,3 y 5,16 (recordando a I *Tes.* 5,4 ss.) la oposición entre el espíritu y la carne [16].

—Según 3,15 ss.: No sólo la promesa desde Abraham pasa a Cristo, quien es su continuador directo y la ley se muestra como un interregno para las transgresiones, sino que esta sobreentendida oposición entre el A. y el N. T. se robustece al decirse con una tradición judía y apocalíptica que la ley fue promulgada por los ángeles y que Moisés fue su mediador [17].

gnóstico de demiurgo y de mundo malo, con sentido ontológico, no meramente físico, ya que el primero incluye también el moral. Cf. capítulo I, pp. 51-52.

[14] Cf. n. 10.

[15] En otras palabras y contexto lo muestra admirablemente el *Ext. Theod.* 74: "Por esto el Señor ha descendido para aportar la paz, la del cielo, a los que están sobre la tierra... Por esto un astro extraño y nuevo se ha levantado, destruyendo el antiguo orden de los astros... y trazando nuevos caminos de salvación, como lo ha realizado el Señor mismo, guía de los hombres, el que ha descendido a la tierra para transferir de la fatalidad a su Providencia a los que han creído en Cristo" (Ver SAGNARD, p. 199); del mismo PTOLOMEO, *Carta a Flora,* 5,1; "*La legislación pura*... La Ley en el sentido propio de la palabra, que el Salvador no ha venido a abolir, sino a cumplir" (ver QUISPEL, p. 61 y comm. pp. 88 y ss.). Es la línea que se advierte también en *Kerigma Petrou,* puede verse MARROU, H. I., en BIANCHI, U. (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo,* p. 550.

[16] Recordemos que en tal sentido utilizaban la última alusión los naasenos, según HIPÓLITO, *Elenchos,* V, 8,31 (*VOELKER,* p. 21). Resulta útil aquí SIMONETTI, "Qualche osservazione su presunte interpolazioni nella Predica dei Naaseni", *Vet. Christ.,* 1970, pp. 59 y ss., para la reconstrucción literaria del escrito frente a REITZENSTEIN, *Poimandres,* Leipzig, 1904, pp. 83-98.

[17] Esta doctrina de la mediación de los ángeles en la transmisión del A.T. era notable en la época intertestamentaria. Ya *Deut,* 33,2 en la versión griega reza: "*Kyrios ek Sina hékei ... ek dexión autoú ángeloi met'autoú*" frente al original hebreo, que si bien complejo, es diferente. *Jub.* 1,27 dice que Yahvé encargó al Ángel de la Presencia, la redacción y promulgación de la Ley y JOSEFO subraya: "Hemos recibido de Dios, por intermedio de los ángeles, las más bellas prescripciones y las más santas leyes" (*Ant. Jud.,* XV, 5,3). El N.T. guarda otros reflejos de lo mismo en *Heb.* 2,2-3 y *Hechos* 7,53. Más tarde, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA e HILARIO DE POITIERS serán

—Los cristianos forman una unidad con Cristo, esto les hace partícipes de la promesa y así superan las antinomias que están bajo Él (*Gál.* 3,23) y son libres (Gál. 5,1)[18].

—Aparece, por primera vez, la idea de estar sometidos a los "elementos del mundo" (*stoicheia tou kosmou*) —*Gál.* 4,3—, aquí a simple vista, primero, la ley (4,5), pero después, dioses (= elementos sin fuerza y sin valor —*ta asthené kai ptochá stoicheia*—) que se vinculan al culto según un calendario de días, meses, estaciones y años [19].

—Al conocimiento de Dios, precede la gracia divina (4,8-9)[20].

—Se nombra a los espirituales (*hoi pneumatikoi*), que pueden ser tentados, pero son superiores a los que faltan (6,1). Y en el epílogo dice Pablo que el mundo está crucificado para él y él para el mundo (6,14)[21].

En esta Epístola nos parece percibir un claro aumento del clima gnóstico, es probable que como respuesta a tendencias judai-

sus ecos. *Si lubet*, DANIÉLOU, *Les Anges et leur Mission d'après les Perès de l'Eglise*, Dinant, 1953, pp. 13-16. Maestros gnósticos de la primera hora según SAN IRENEO, MENANDRO y SATURNINO enseñaban que el *mundo* era obra de los ángeles (el último afirmaba que también el hombre) —*Adv. Haer.* I, 23,4 y I, 24,1, HARVEY I, pp. 195 y 196—, testimonios que pueden tener en su base la noticia sobre Simón: "Los profetas han dicho sus profecías inspirados por los ángeles creadores del mundo" (*Adv. Haer.* I, 23,3, HARVEY I, p. 193), aquí, sí, se remiten al mismo agente la función cosmológica y la inspiradora del mensaje, aunque menospreciándolo, como posteriormente al demiurgo (= Yahvé). El modo de pensamiento que puede haber dado lugar a esto se encuentra en tradiciones como éstas: un intermediario, el *Libro de Baruch*, de JUSTINO gnóstico (cf. HIPÓLITO, *Elenchos*, V, 24,2; 27,5 (VOLKER, pp. 27 y ss.) —con las observaciones al texto de Scholem en *La Kabbale et sa symbolique*, pp. 184-185— y como interpretativo la correspondencia existente entre las manifestaciones de Dios por la Escritura o el cosmos (para este significado profundo tradicional en la mística hebrea conservado por la cábala, cf. SCHOLEM, *o.c.*, pp. 49 y ss), la que una vez rota originó una reacción en sentido inverso.

18 Rec. también 4,1-7. Cf. *Ev. Felipe* 2,3-5 y 37 y 110,15-35. Ver también *Ext. Theod.* 56,5. Puede verse el comm. de WILSON, *The Gospel of Philip*, pp. 64, 101-2 y p. 169, *Liber Thomae*, 143,30 (invertido el sentido) y ORBE, *Antropología de san Ireneo*, pp. 150-165.

19 Para el fondo general ver DANIÉLOU, *o.c.*, pp. 26 y ss. y PETERSON, E., *Il libro degli angeli*, Roma, 1946.

20 Cf. las buenas pp. de PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, pp. 229 y ss.

21 Cf. ejemplarmente, IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 3,4-5, HARVEY I, pp. 29-30, sobre las dos operaciones del Límite (= Cruz) en PTOLOMEO. *Si placet*, SAGNARD, *o.c.*, pp. 250-253. Cf. también *Epístola Ap. de Santiago*, 5,33-38 y 6,1-6.

zantes en lo teológico e institucional más superficiales. La resurrección de Jesucristo, piedra de toque en otros escritos, aquí es una mera mención [22].

Llegamos de este modo a las dos *Epístolas a los Corintios*, que se han conservado, escritos, para algunos investigadores, claramente antignósticos [23]. En realidad, aquí hay tan escasos indicios del gnosticismo como en las cartas anteriores, y tan precarios argumentos para demostrar lo contrario como cuantos se han dado para el resto de la literatura paulina. En la *I Cor.* se muestra, y ya desde el comienzo, una polémica interna en la Iglesia de Corinto, pero se trata de un conflicto de personas, no de doctrinas (1,12) y a la postre a lo que le tiene miedo Pablo es a que las contiendas verbales vayan a dar en lo profano. Que se confíe más en los instrumentos utilizados en la polémica (sabiduría del mundo) que en lo que es su potencia oculta y así pueda dejarse de lado, la inspiración cristiana, sabiduría y fuerza de Dios (1,17).

De este modo sabe Pablo que Apolo no se le opone, porque mira a Dios (3,5), como sabe que otros confían más en los recursos humanos (4,18; 6,1 ss.). Son éstos los que se equivocan y aconseja así también el Apóstol con magnánimo y profundo criterio, seguir los dictados de la conciencia movida por Dios. De este modo no existe una norma objetiva que impida comer los idolotitos, como cualquier otro alimento; sí lo impide el que con ello se pueda escandalizar al prójimo o la propia duda de conciencia (10, 23-30). Del mismo modo no hay por qué no comer, pero no es conveniente ponerse al servicio de la comida. Tampoco es de por sí condenable el intercambio sexual, aunque sí ilícita, en la línea de una firme tradición rabínica, la fornicación (6, 12-19) [24].

Finalmente, el largo alegato en pro de la resurrección de Cristo de entre los muertos (I *Cor.* 15, 12-34), parece dirigirse a cristianos suspicaces, que creen imposible semejante evento [25] más que mi-

[22] Puede verse también GRANT, *o.c.*, pp. 136-137.

[23] Ya conocemos al campeón de esta tesis, SCHMITHALS en su *Gnostics in Corinth*, London, 1971 (que completa al original alemán). Para ser breves, YAMAUCHI, *o.c.*, pp. 39-43 resume bien el estado de la exégesis moderna incluyendo los últimos trabajos de BARRET, WILSON y MACRAE. No debe olvidarse, empero, el análisis de BAUER, *Orthodoxy and Heresy*, pp. 99-101, en el que se incluye la supuesta *III Cor.*, francamente antignóstica, cf. *Acta Pauli*, en HENNECKE, *N.T. Apocrypha*, II, pp. 374 y ss.

[24] Cf. BATEY, R., "The *mía sarx* Union of Christ and the Church", *New Testament St.*, Vol. 13, 3, 1967, pp. 270-281.

[25] Cf. Mt. 28, 17 y ya TURNER, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth*, 1954, pp. 68-69.

lagroso y que así destruyen la creencia en la vida de ultratumba (de ahí la recurrencia a *Is.* 22,13). Pero no hace ninguna alusión al concepto de resurrección propio de la Gnosis, por eso desde 35 y ss. Pablo trata de esbozar la naturaleza del fenómeno de la resurrección, colocando así los cimientos de la antropología cristiana, que salva al individuo, pero no a lo material. Nos animaríamos a decir, no sólo que aquí Pablo está lejos de aparecer como antignóstico, sino, más, que es uno de los más firmes inspiradores directamente y *a contrario,* de la doctrina gnóstica de la resurrección y del hombre [26].

Pero si tampoco en esta Epístola hay rastros de gnosticismo, encontramos, sí, una vez más, una terminología e ideas familiares entre los gnósticos.

—El tópico central, por oposición a la mera sabiduría profana, es la afirmación de la sabiduría de los perfectos, que no es la de este mundo, ni de los príncipes de este mundo, sino de Dios. Misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra (I *Cor.* 2,6 ss.; 3,18)[27]. Hay de esta manera distinciones que se deben tener en cuenta. Hay un espíritu del mundo y un espíritu de Dios (2,12), lo espiritual se expresa espiritualmente (2,13), el hombre psíquico (carnal y racional) no capta las cosas del espíritu de Dios. El espiritual, por el contrario, lo capta todo y nadie le puede juzgar (2,14). Estos perfectos son el santo de los santos (3,16) y al que no es espiritual hay que hablarle como a carnal, como a meramente humano (3,1)[28].

—Dios revela esta sabiduría de los perfectos por el Espíritu y éste sondea hasta las profundidades de Dios (2,10)[29].

26 Particularmente en la forma expuesta en el *De Resurrectione*, pero pueden verse también los ofitas, según la paráfrasis que IRENEO les atribuye de este texto, en *Adv. Haer.* I, 30,13 (HARVEY I, p. 239) y el *Evangelio de Felipe*, 23 (MÉNARD, pp. 76-77). Resulta aquí oportuno el comentario de WILSON, *Gnose et N.T.*, pp. 135-137. Ver GARCÍA BAZÁN, en *R.B.*, 1975, 4, pp. 341 y ss.

27 Resultaría así contradictorio identificar a la sabiduría profana con el conocimiento gnóstico y querer combatirlo con terminología y conceptos pregnósticos.

28 Cf. HIPÓLITO, *Elenchos*, IV, 8,26; *ibid.*, VII, 26,3; IRENEO, *Adv. Haer.* I,8,3.

29 = *ta bathe tou theoú.* Cf. *E.V.*, 35,15: *to bathos to Patrós* (MÉNARD, p. 68) y 40,27: *exelthón ek tou bathous anéngeile* (MÉNARD, p. 77). IRENEO, *Adv. Haer.* I, 21,2, HARVEY I, p. 182: "porque es ésta (= la redención) la que según ellos conduce a la profundidad del Abismo (*in profundum Bythi*)". Puede verse ORBE, *Est. Valentinianos* I/1, pp. 59 y ss.

Y bien, frente a todo lo dicho hasta ahora, en la II *Cor.* encontramos los primeros elementos que sin tener que ver con un sistema de Gnosis cristiana, señalan a uno de los filones que tuvieron que ver con su aparición histórica. Hay en los capítulos 11 y 12 de esta Epístola algunos elementos positivos que conviene analizar en su propio plano. Combate aquí Pablo a ciertos personajes u orientación presentes en la comunidad de Corinto que presentan estos caracteres: ante todo, son hebreos y ministros de Cristo (11,22)[30] y también dotados de elocuencia y de ciencia (11,6)[31] y, lo negativo, pervierten la mente de los corintios (11,3), se consideran "superapóstoles" (11,5 y 12,11)[32], aunque Pablo los trata como "falsos apóstoles" (11,13), e incluso se jactan de tener una suprema experiencia espiritual, raptos o revelaciones místicas de las que proviene su seguridad doctrinaria. Pablo afirma que tampoco él ha estado exento de tales experiencias extraordinarias (12,1 ss.), pero que ellas son inferiores a su intuición del misterio de Cristo (11,17) al que se subordinan[33] y coloca como piedra de toque necesaria

[30] *Ebraíoi... diákonoi Christoú.*

[31] Según la expresión que el Apóstol se aplica a sí mismo: *ei de kai idiotes to logo, all' ou te gnosei.*

[32] *Ton hyperlían apostolon.*

[33] La idea sobre el ser "más que apóstoles" tiene que ver con la noción de gnosis y la expresa bien el *Libro de Tomás*: "Puesto que el que no se ha conocido no ha sabido nada. Pero el que se ha conocido ha llegado ya al conocimiento tocante a la profundidad del Todo" (138,15). Y la *Epístola Apócrifa de Santiago*, 1, 21-25: "Y ten cuidado de comunicar este escrito a muchos, el que el Salvador no ha querido comunicar a todos nosotros, sus doce discípulos" y que llega a asumir una forma muy similar a ésta entre los carpocratianos, según Ireneo: "Aquélla (= el alma) que a similitud del alma de Jesús, puede despreciar a los arcontes creadores del mundo, puede del mismo modo recibir las capacidades para actuar igualmente. Esta es la razón por la que algunos han llegado a tal punto de soberbia que afirman que son semejantes al mismo Jesús, pero otros, que incluso son más poderosos (*eti dinatóterous*) y otros que son también superiores a sus discípulos Pedro y Pablo y a los demás apóstoles" (*Adv. Haer.*, I, 25,1, Harvey I, p. 205). Se trata a la postre de un condicionamiento esotérico que ya conocían las corrientes judías. Por otra parte, el rapto o contemplación mística a que hace referencia Pablo se inscribe igualmente en una clara tradición de la mística o esoterismo hebreo. Así el *Enoch Esclávico* dice: "Ellos me transportaron al tercer cielo y me establecieron en medio del paraíso" (cap. 8) y hay elementos parecidos en la *Vita Adae et Evae* y en el *Apocalipsis de Moisés*. La hermenéutica protognóstica de tales expresiones en los *Pequeños Hekhaloth*, ha sido puesta de manifiesto por SCHOLEM igualmente. Cf. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, pp. 14-19. Podría quizás vincularse a esto 5,6: *diá pisteos gar peripatoumen, ou diá eidous* y acaso 3,8, frente a algo tan taxativo como "pero si realiza su imagen (*exeikonisthé*) ... subsistirá por la eternidad

del carácter de apóstol: "paciencia perfecta en los sufrimientos y también señales, prodigios y milagros" (12,12), lo demás no afea a tal estado, pero tampoco lo justifica.

En este conjunto de alusiones creemos encontrar a seguidores de Cristo, que según corrientes místicas hebreas de la época, confían más en la profundidad de su experiencia religiosa personal, que en la doctrina revelada por Jesucristo, que en tanto participante de similar sentimiento espiritual, llega a ser su par, el Hombre Perfecto [34]. A doctrinas semejantes, ya reflexionadas, solicitarán los gnósticos cristianos préstamos doctrinales cuando deban sistematizar su pensamiento a causa de las polémicas teóricas. En este momento constituyen sólo una clara prueba de lo que es la expresión universal de la gnosis, que rompe barreras confesionales, y que Pablo rechaza desde su perspectiva cristiana afincada en el Cristo, intermediario necesario, personal e histórico. No obstante lo afirmado, las lindes doctrinales no se encuentran trazadas limpiamente, porque todavía no se torna una necesidad, y parejamente con sus condenas, Pablo utiliza una terminología pregnóstica [35].

En la *Carta a los Romanos* hay pocas dificultades sobre los rechazos. Las referencias a alimentos prohibidos o no (14,19) son nuevas notas encratitas que corren parejas con I *Cor.* 10,23 ss. y la advertencia de 16,17-18: "Os ruego, hermanos, que os guardéis de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina que habéis aprendido; apartáos de ellos, pues esos tales no sirven a

infinita e inmutable y no estará más sujeto al llegar a ser", *Megale Apófasis*, Fragm. VII (SALLES-DABADIE, p. 25). Ya antes I *Cor.* 13, 8-13.

[34] Esta es tesis gnóstica central, como sabemos y tras ella se reflejan las vicisitudes cristológicas. Estos cristianos esoteristas tenían la suya, quizás vinculada a las especulaciones sobre los siete miembros del hombre según aparecen en el *Bahir* como antecedente del *Adam qadmón* del medioevo cabalístico (cf. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, pp. 151 y ss.), como los ebionitas una más limitada, como el Canon eclesiástico revela una más equilibrada. Puede verse, para el primer caso, KRAELING, C. H., *Anthropos and Son of Man*, Columbia Univ. Press, 1927, que resume toda una época de estudios, esp. cap. VII; BORSCH, F. H., *The Christian and Gnostic Son of Man*, London, 1970 y BOEHLIG, "Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag-Hammadi", en BIANCHI, U. (ed.), *o.c.*, pp. 109-140, para el segundo, SCHOEPS, H., *El judeocristianismo*, pp. 19 y ss. y para el tercero, BOFF, L., *Jesucristo el Liberador*, Buenos Aires, 1974, pp. 19 y ss.

[35] Cf. 3,14. El velo sobre el A.T. que ahora se ha descorrido por Cristo. El es la libertad. Cf. WILSON, *o.c.*, pp. 77 y 133 y ss. 4,4, ref. al dios de este mundo; 4,16, hombre interior y exterior (= vasija de barro, según 4,7). Cf. *E.V.* 26, 9-10; Libro de Tomás, 141,5 y E.V. 25,17-19. 7,14: oposición luz-tinieblas. Resulta útil la lectura de GRANT, *o.c.*, pp. 137-138.

nuestro Señor Jesucristo, sino a su propio vientre y, por medio de suaves palabras y lisonjas, seducen los corazones de los sencillos", si tenemos en cuenta *Fil.* 3, 18-19, se reducen a la polémica antijudía sobre los alimentos [36]. Pero, como de costumbre, no están ausentes las expresiones de inclinación gnóstica.

–Hay una condena global de gentiles y judíos en 1,24 y 2,1 ss.

–La Ley es negativa, da sólo el conocimiento del pecado (3,20) y es ahora cuando por la fe en Jesucristo se manifiesta la justicia de Dios (3,22). Ver también *Rom.* 7,5 ss.

–La relación establecida entre el bautismo y la resurrección (6, 3 y ss.). Ver asimismo *Rom.* 8, 11.

–Las expresiones enfáticas que cierran el capítulo 7º: "Pobre de mí ¿Quién me liberará de este cuerpo que me lleva a la muerte (*tou thanatou toutou*)? Por lo tanto yo mismo soy el que con la inteligencia (*to noí*) sirve a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado" (7, 24-25).

–Ninguna criatura me podrá separar del amor divino revelado en Jesucristo. Ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad (8, 38-39) [37].

–La imagen sobre levantarse del sueño (13, 11) y la también recurrente oposición entre la carne y el espíritu (8,8-9) [38].

Ambigüedad equivalente a la de los anteriores testimonios, incluida la recién mencionada carta a los *Romanos*, reina en la atmósfera que rodea a las epístolas dirigidas a los cristianos de *Colosas* y a los *Filipenses*.

En *Col.* 2,4 se alude a ciertos "discursos capciosos" (*pithanología*) que resultan seductores para los cristianos de este medio eclesiástico y poco más adelante en 2,8 siguen las referencias al mismo tema como "la vana falacia de una filosofía (*dià tes filosofías*), fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo". Aquí una vez más nos hallamos en presencia de mentes judaizantes de antiguo cuño, según se sigue el discurso en

[36] No podemos, naturalmente, seguir a BULTMANN ni en su tesis de una Gnosis precristiana, ni en la interpretación de *Rom.* 5,12-21 dentro de la concepción del mito del Hombre primordial, que es la que dirige toda su perspectiva sobre la epístola, cf. BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, 1952-1955, *passim*.

[37] Cf. SCHLIER, H., *Principalities and Powers in the N.T.*, pp. 19-20.

[38] Téngase presente la nota 9. Ver también *Rom.* 15,30; 8,16 y 6,17.

la propia línea exegética de Pablo del himno de 1,15-20 y las referencias de 2,16-23, en relación con *Gál.*, 8-9. En efecto, 1) los discursos que molestan a Pablo tienen que ver con lo dicho poco antes en 2,1-3, o sea, en torno al perfecto conocimiento del misterio de Dios, en el que reside toda sabiduría y ciencia. De aquí se pueden extraer dos consecuencias: a) hay un conocimiento perfecto de Dios que es también el verdadero y que se funda en Cristo Jesús; b) a esto se opone una exégesis que Pablo considera falsa. 2) Esta filosofía es vana, porque se funda en tradiciones (*katá ten parádosin*) exteriores a Cristo, por ello humanas. 3) Lo que extralimita a Cristo pertenece a la antigua dispensación y es mundano. Aquí, pues, Pablo se sigue ciñendo en el mensaje centrado en Jesucristo, frente al observante y ritualista imperante en algunos judeocristianos de Colosas. La distinción entre una interpretación sana y otra falsa se muestra con claridad, pero ello no tiene que ver con una falsa gnosis y nada evita que la terminología gnostizante no se siga repitiendo:

—El conocimiento de Dios se relaciona con la sabiduría o inteligencia espiritual y ello en la voluntad del Padre (1,9-10).

—Oposición luz-tinieblas (1,13).

—El himno a la primacía de Cristo (1,15-20).

—Cristo Cabeza de todo Principado y Potestad (2,9), los despojó, los mostró como lo que eran (*edeigmátisen en parresía*) y los incluyó en su séquito (2,14) (rec. también en el interior del himno cristológico 1,6)[39].

—Resucitados con Cristo (*synegérthete to Christo*), buscad lo de arriba, pues estáis muertos a la vida anterior (3,1-5).

—Oposición del hombre viejo y del nuevo, cuya culminación es el conocimiento perfecto (*ton anakainoúmenon eis epígnosin*) a imagen del Creador, donde se superan las dualidades (3,9-11) y que es el fin de los elegidos (3,12)[40].

[39] Sobre esta *Epist.* reina la confusión. No obstante ella facilita un dato concreto para no identificar a los adversarios combatidos con los gnósticos. Éstos no sólo no han adorado a los ángeles (2,18), sino que los han condenado, en los casos de un antijudaísmo acentuado (no en otros, p.ej., *Apocalipsis de Adán*, 76, 99, 115, etc.; *Epist. Ap. de Santiago*, 10,36). En la observación ya nos ha anticipado PÉTREMENT, "Le Mythe des septs Archontes Créateurs, peut-il s'expliquer à partir du Christianisme?", pp. 472-473. Lo dicho lo confirma, coherentemente, *Epíst. de Judas*, 8. Ver más adelante.

[40] Cf. GRANT, *o.c.*, pp. 138-139 y sobre todo la excelente puesta al día de LYONNET, S., "Saint Paul et le Gnosticisme", en U. BIANCHI (ed.), *o.c.*, pp. 538-550. En *Fil.* del mismo período y escrita desde Roma, hay una escueta referencia a adversarios que tiene por fondo una contienda no de

En la *Epístola a los Efesios*, dejando de lado el problema de su autoría [41], hay elementos polémicos en 4,20, que se refieren al libertinaje de los gentiles. Los *kenois logois* de 5,6, se orientan hacia el mismo sentido y todo el cap. 3 es una lectura universalista del misterio de Cristo en tanto excede los límites de la tradición judía. 3, 19, "y conocer el amor de Cristo que excede a su conocimiento (*gnonai ten hyperbállousan tes gnóseos agapen tou Christou*)", no se refiere a la gnosis en sentido técnico, según el mismo texto griego [42].

Las expresiones gnostizantes son, sin embargo, numerosas en esta epístola:

1,17: Habla del espíritu de sabiduría y de revelación necesario para conocer perfectamente a Cristo (4, 13 asimismo en relación con el hombre perfecto).

—El Padre ha puesto al Cristo por sobre todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y cuanto tiene nombre en este mundo y el venidero [43].

—En 1,22, como inauguración, más adelante en 6,12 como ampliación y descriptivamente en 2, ss.: "Y a vosotros que estábais

doctrina, sino de apetitos humanos (1,15-17). La terminología gnostizante, empero, es patente. 1,9: crecer en conocimiento perfecto y todo discernimiento; 1,21: la muerte es una ganancia y la vida es Cristo...; 2,9: "Nombre sobre todo nombre", en el interior del Himno, mostrando el arcaísmo de la expresión; 3,11-12; "tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús"; 4,3: referencia al libro de la vida. Y diríamos en última instancia que si el *Carmen Christi* de 2,5-11, al que tantos autores se apegan para ver indicios de un gnosticismo precristiano (ver YAMAUCHI, *o.c.*, pp. 43 y ss.) aclara algo es que ciertas doctrinas corrían en estratos místicos del judaísmo, que algunos cristianos más afines a ellas por naturaleza interpretaban así al Cristo, pero que aquí aparece en un contexto, según otra inclinación natural también, claramente referido al Cristo personal.

[41] Cf. sobre el tema SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, pp. 23 y ss.

[42] La traducción de la *Biblia de Jerusalén* se nos antoja libre. Ver el análisis de SCHLIER, p. 273. BULTMANN, *Gnosis*, p. 40, parece mantener la ambigüedad del texto latino: "*scire etiam supereminentem sciential charitatem Christi*".

[43] En 3,19 se habla de Principados y Potestades en los cielos a los que puede manifestarse la sabiduría multiforme de Dios por la Iglesia, en el mismo nivel. Esto reconoce claros antecedentes hebreos, ver II *Henoch*. 20: "Arcángeles, Potencias, Dominaciones, Principados, Potestades, Querubines, Serafines, Tronos y *Ofanim*". Otras citas en SCHLIER, pp. 126-127. Interesantes las observaciones de PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, París, 1964, pp. 319 y ss.

muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo *según el Eón de este mundo, según el Príncipe* (*árchonta*) del imperio del aire, el espíritu que actúa ahora en los rebeldes...", etc., y de aquí nos saca Jesucristo, enviado por el Padre, quien nos vivifica por la fe (ver también 2, 12 "y sin Dios en el mundo"), con un carácter negativo que contrasta con el anterior [44].

–2,5: La vivificación consiste en pasar de la muerte (= pecado) a la gracia (= vida), se encuentra nuevamente en relación con la idea gnóstica de resurrección.

–2,15: Se refiere a un solo hombre nuevo por reconciliación con Dios, que rompe el muro [45].

–3, 3 ss.: Sobre el conocimiento del misterio... ahora participado [46].

–5,9-12 y 14: Oposición luz-tinieblas, sueño-vigilia, muerte-vida,

–6,10-12: Según ya se anticipara: "Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las asechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del Mal que están en los cielos (*en tois epouraníois*) [47].

Si reunimos los elementos polémicos fundamentales de Pablo (I *Tes.* 2,14-16; *Gál.* 2,1-10; I *Cor.* 1,12; 10,23-30; 6,12-19; 15,12-34;

[44] Debe distinguirse aquí entre el contexto expresivo visible en la época y la existencia de los malos espíritus que moran en torno a la tierra. (rec. *Lc.* 10,18) como se da también en FILÓN, *gig.* 6 o II *Henoch* 29,5. (Hay más testimonios en SCHLIER, pp. 156) y la concepción paulina que considera a esta esfera como una representación personificada de la situación de pecado, concepción que es bastante gnóstica. Ver asimosmo SCHLIER, H., *Principalities and Powers*..., pp. 37-39.

[45] Ver también 3,16. Cf. *Henoch* 14,9. Para los gnósticos rec. 4,23 y n. 35, además de los testimonios ya observados por SCHLIER, pp. 197-199.

[46] No nos parece, contra SCHLIER, quien se siente fundado por ESTIO: "*Hoc adiectum putant propter scholam Simonis magi, quae docebat mundum corporeum factum esse ab angelis*" (p. 239 y n. 23) que la aposición a "en Dios, Creador de todo", haga referencia a la pareja conceptual gnóstica Dios/Demiurgo. Recordar, p. ej., ya en plena gnosis basilidiana el empleo de ktisis (*Elenchos*, VII, 23, 5 y 7, VOELKER, p. 51) (pueden verse las observaciones de QUISPEL, "Gnostic Man; the Doctrine of Basilides"). De éste como de otros ejemplos se manifiesta que el optimismo de GRANT, *o.c.*, pp. 139-140, no se encuentra tan justificado.

[47] Son más de uno los paralelos gnósticos, ver SCHLIER, pp. 464-465 y para los textos de Nag-Hammadi téngase presente la *Hypostasis Archontum*, 134,23-25; 139,2.

Rom. 14,19; 16,17-18; *Col.* 2,4; 2,8; *Fil.* 1,28 y *Ef.* 4,20; 5,6 y cap. 3), se observa que todos ellos combaten exégesis judaizantes de sesgo doctrinario, cultual o ético, que nada tienen que ver con el gnosticismo; por el contrario, San Pablo ha utilizado un vocabulario e ideas que han sido ampliamente usadas por los gnósticos, habiéndolo advertido asimismo estos exégetas. Es decir, que en la época del Apóstol era fácil ver convivir niveles de comprensión doctrinal que no se oponían, sino que se complementaban, junto con otros que ya se descartaban [48], por considerarse minimizadores de la doctrina del Señor. No obstante, algunos rasgos del II *Cor.* en sus capítulos 11 y 12, centrados en el Cristo histórico y subrayados, probablemente, por *Ef.* 4,5: "Uno es el Señor... una la fe...", permiten pensar que san Pablo se oponía a la apertura de la gnosis sobre la fe, indicando así cuál sería el camino que habría de seguir la Iglesia como gran Iglesia [49] en su futuro inmediato [50]. Y esta inclinación se irá profundizando en las Epístolas Católicas y Pastorales, como después veremos, pero antes debemos tratar otro punto.

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Por contraposición con el *corpus paulinum* nada de importante se encuentra en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, que configure un eco del gnosticismo o una polémica contra sus tendencias [51]. El único pasaje que ha movido a algunas dudas ha sido el de *Mt.* 11,27: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar", con su paralelo de *Lc.* 10,22 [52]. Este versículo evangélico revelaría una particular tonalidad gnóstica debido a su hincapié sobre la radical novedad de la intermediación filial y la participación de ese conocimiento por parte de los por él elegidos; esto, por otra parte, quedaría legitimado históricamente por el hecho de que este pasaje encubriría el sentido fundamental de la doctrina de los gnósticos,

[48] Téngase presente lo dicho en nota 34.

[49] Acerca de la expresión de CELSO, que hizo fortuna, cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, V, 59 (RUIZ BUENO, p. 382).

[50] El camino se va dibujando claramente en algunos de los llamados escritos de los PP. Apostólicos, en la *Didaché*, las Cartas de IGNACIO DE ANTIOQUÍA y la *II de Clemente*, culminando en la obra de JUSTINO MÁRTIR.

[51] Cf. WILSON, McL., *Gnose et N.T.*, pp. 87-88.

[52] Para los equivalentes parciales en el *Ev. de Juan*, cf. ALAND, K., *Synopsis*, pp. 154, 262, 323, 558 y 562.

pues según san Ireneo, respecto de los valentinianos: "este texto es la expresión última de su doctrina o fin de su norma y él muestra con claridad que nadie ha conocido al Padre de la Verdad antes de la venida del Hijo"[53]. Frente a los defensores de la tesis pregnóstica, se han levantado diversos argumentos en torno a su índole semítica[54], aunque si se tiene en cuenta que el mencionado pasaje ha recibido tan intenso uso entre los autores patrísticos de la gran Iglesia, en lo concerniente a la inmediatez Padre/Hijo, como con su sentido peculiar entre los gnósticos, y que no se advierte, además, ningún tipo de esfuerzo exegético sobre este texto en los escritos canónicos, se comprende que la formulación escriturística precedió a su interpretación posterior entre los Padres y los gnósticos. Si se tiene, además, presente el contexto evangélico en el que el versículo se inserta, lo que en él se está proclamando es una idea profundamente religiosa: la singularidad e imprescindibilidad de la mediación filial. Ahora bien, lo dicho tanto podía interpretarse como el punto central de la novedad del mensaje del Señor, instaurador de la nueva economía en relación con el orden religioso anterior; como, con sentido exclusivista, señalando el punto de arranque de un conocimiento de la Verdad que anulaba toda revelación anterior, considerada como falsedad parcial o total (punto de vista disidente, gnóstico y gnóstico-marcionita, respectivamente). Ninguna peculiaridad pregnostizante vemos reflejarse, por consiguiente, en el famoso "bólido joánico"[55].

EVANGELIO DE SAN JUAN

Muy diverso, sin embargo, es el caso del *Evangelium Iohannis*. La tesis bultmaniana del carácter gnóstico del texto juanino, sintetizada por W. Schmithals en la Introducción a la versión inglesa del *Evangelio de san Juan* y subrayada con una frase como ésta: "La relación del *Evangelio de Juan* con esta concepción gnóstica del mundo es doble. Por una parte Juan revela estrechas relaciones con

[53] Cf. *Adv. Haer.* I, 20,3 y ORBE, "San Ireneo y el conocimiento natural de Dios", en *Greg.* 47, 1966, pp. 710 y ss. Antes puede verse, LUCKHART, R., "Matthew 11,27 in the «Contra Haereses» of St. Ireneus", en *Rvue. de l'Université d'Ottawa* 23, 1953, 2, pp. *65-*79.

[54] Cf. DAVIES, W. D., *art. cit.*; FEUILLET, A., "Jésus et la sagesse divine, d'après les Evangiles synoptiques", en *Rvue. Biblique*, 62, 1955, pp. 169-196 y *Recueil L'Cerfaux* III, pp. 146-152.

[55] Sobre los *logoi sofón* como una de las tradiciones evangélicas más antiguas, según lo sostienen ROBINSON y KOESTER, véase YAMAUCHI, *o.c.*, pp. 35-36.

la cosmovisión gnóstica. La fuente de las doctrinas, de las que Juan se apropia o a las que se adhiere, es gnóstica en general. Encuentra sus paralelos más estrechos entre los escritos mandeos, de los que las capas más antiguas derivan del tiempo del cristianismo primitivo y de la región siriopalestina. En los escritos visionarios mandeos se encuentran asimismo expresiones como las de las parábolas que designan al Revelador como el Buen Pastor, el Vino real, etc." [56], lleva sobre sí todos los presupuestos prejuiciosos de la Escuela de la Historia de las Religiones, que han recibido ataques contundentes y alguno tan notable como el de C. Colpe [57]. Sin embargo, el examen del *Evangelio de Juan* en comparación con la literatura paulina y teniendo como fondo el mito y el espíritu del gnosticismo, según se presenta por sí mismo, manifiesta una atmósfera pregnostizante que difícilmente se puede soslayar. Los conceptos juaninos próximos al gnosticismo son éstos:

1) La distinción de esencia e identidad de realidad entre el Padre y el Hijo [58].

2) La procedencia filial [59].

3) La identidad de los vástagos filiales [60].

4) El origen celestial o divino de la filiación [61].

5) El concepto de mundo, como un ámbito que se autogenera [62].

6) La consecuente actitud dualista [63].

7) La adaptación de una tradición semítica en torno a la Sabiduría de Dios a través de un lenguaje filosófico griego, concretamente, platónico [64].

8) Un vocabulario común con el gnosticismo [65].

[56] Cf. SCHMITHALS en BULTMANN, *The Gospel of John*, 1971, p. 8.

[57] Cf. COLPE, C., *Die religionsgeschichtliche Schule*, *passim*.

[58] Cf. *Jn*. 5, 26 y 30; 6,57; 8,16-18; 29 y 57; 10,29-30; 38; 13,16 y 19-20; 14,6-11 y 28.

[59] 3,11 ss.; 3,31-35; 7,28-29 y 12,36.

[60] 8,31-32; 47; 51; 10,25; 14,20 y 23; 15,4-5 y 26-27.

[61] Cf. 3,3 y 5; 5,36-38; 6, 33 y ss.; 6,46 y ss.; 7,33 y 15,16.

[62] Cf. 3,5; 8,12; 23-24 y 44; 14,30-31; 15,19; 17,14-16 y 21. Por otra parte, las esperanzas de *Jn*. 12,47 y sobre todo de 16,5-15, ante la cruda realidad histórica, se ha esfumado para los gnósticos.

[63] Cf. 3,19-21; 31-32 y 36; 6,4 y 63; 8,12; 23; 38 y 42-44; 10,9-10; 12, 25; 35-36; 44-50; 14,17; 15,18-25; 16,1-3; 17,3; 9 y 36-37.

[64] Tal es el sentido del prólogo del Evangelio.

[65] Para facilitar algunos ejemplos. Jesús es el gnóstico, *Jn*. 8,14. Nadie ha conocido a Dios, 8,19; 54-55; 17,3; luz del mundo, 9,5; el estilo, 9,39 y

El carácter pregnóstico o gnostizante del *Evangelio de Juan* de ningún modo significa que participe totalmente y en lo fundamental del esquema gnóstico esencial, por eso es un escrito extragnóstico. Pero en él, más claramente aún que en las epístolas de san Pablo, se muestra que existían grupos y tendencias cristianas primitivas que interpretaban el mensaje de Jesús de Nazareth en forma matizada y diferente del modo cerradamente uniforme que será característico del canon y teología de la gran Iglesia.

Otros testimonios de la literatura neotestamentaria parecen ratificar lo dicho en dos niveles: a) en el panorama teológico de orientación ortodoxa, que a través de la visión retrospectiva de la vida primitiva de la Iglesia, nos dan los *Hechos de los apóstoles*, y b) en los indicios polémicos claros que nos han conservado algunos de los escritos ocasionales que son las epístolas pastorales y católicas.

LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

No obstante su aparente uniformidad los *Hechos* de Lucas registran, bajo su superficie y ordenación regular derivada de la perspectiva del autor, los viejos conflictos superados a primera vista, de los que se hacen eco algunos escritos paulinos. El primer ataque a los helenistas, el silencio sobre la historia inmediatamente posterior y el comienzo de las comunidades cristianas originadas en su predicación (la ciudad del encuentro, conversión, liderazgo y sometimiento de Simón Mago [66]; el origen de los cristianos de Lida, Joppe y, sobre todo, Damasco). Se omite, del mismo modo, la historia posterior de la comunidad de Jerusalén, aunque se subordina a la línea de pensamiento de Pedro/Pablo mediante el discurso de Santiago. Juan, una de las tres "columnas"[67], aparece hasta el capítulo VIII, para más tarde esfumarse en la narración. Por otra parte, estos *Hechos* acentúan en tan alto grado las actividades prodigiosas de Pedro y Pablo (tratándose de unos hechos apostólicos)[68] y se insiste tanto en reafirmar los aspectos corporales de la resurrección

41; el Nombre, 12,28; 31-32; 17,6; 16,25. Para la trayectoria de los discípulos de BULTMANN y la posición sobre el problema de los especialistas en Juan, como DODD y BROWN, véase YAMAUCHI, *o.c.*, pp. 30-34. Pueden verse también los desarrollos y tesis de STEMBERGER, GÜNTER, en el curso del segundo semestre 1971/1972, dedicado a *Jean et la Gnose* en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

[66] Véase nuestro artículo: "En torno a Hechos 8,4-24. Milagro y magia entre los gnósticos", a aparecer en *R.B.*, 1978, 1.

[67] Cf. Pablo, *Gál.* 2,9 y *Lc.* 8,51.

[68] Cf. ya CULLMANN, O., *Le Nouveau Testament*, p. 46.

del Señor en relación con el *Evangelio de Lucas* [69], así como en la recepción de la enseñanza (catequesis), que bien pueden reflejarse también en ellos rechazos de aspectos pregnostizantes de los cristianos de tendencia juanina [70].

LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS Y PASTORALES

En el arcaico escrito que se conoce como *Epístola de Santiago* encontramos algunas expresiones pregnósticas:

–1,16-18: Todo lo bueno viene del Dios de lo alto, Padre de las luces, quien nos engendró en palabra de Verdad. Igual en 3,15 se afirma que la sabiduría viciosa no desciende de lo alto, sino que es terrena, natural y demoníaca (ver también 4,4) [71]. La *I de Pedro*, unos dos lustros posterior, persiste en una tónica pareja y así se descubren del mismo modo locuciones de giro gnóstico:

–La época anterior a la de la conversión, es la de la ignorancia (1,4).

–Los cristianos han sido reengendrados de una simiente no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios (1,23).

–Los creyentes, con Is. 43, 20-21, son "linaje elegido" (2,9).

–Y con el lenguaje apocalíptico que conocemos se afirma que a Jesucristo "están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades".

La *Epístola de Judas* de un cristiano sirio de fuerte mentalidad judeocristiana y más vecina al final del siglo primero, tiene alusiones antignósticas [72].

–3: Hay una referencia a la fe, como doctrina, "trasmitida a los santos de una vez para siempre" (el tema se subraya en 5, ver también 20).

–4: Se han introducido algunos que ya la Escritura les señaló y son impíos, y "niegan al único Dueño y Señor nuestro Jesucristo".

[69] Estos elementos han sido estudiados por TALBERT, CH. H., cf. "An Antic-Gnostic Tendency in Lucan Christology", *New Testament Studies* 14, 1968, 2, pp. 259-271.

[70] Cf. *Hechos* 2,42. Del mismo modo se insiste más de una vez en la uniformidad de la creencia, lo que delata, precisamente, la preocupación por mostrar esa unidad. Véase 4,32 y 5,12.

[71] Cf. PÉTREMENT, *o.c.*, pp. 175 y ss.

[72] BULTMANN vio ya algunos de estos elementos. El razonamiento de WILSON, *o.c.*, p. 82, no nos parece muy sólido.

8: Estos manchan la carne (gnósticos amorales) y desprecian al Señorío y a las Glorias (gnósticos que rechazan a los ángeles en tanto arcontes). 10: Injurian, en realidad, lo que ignoran, ya que son irracionales (o naturales, sin espíritu, ver también 19)[73]. Sus bocas dicen palabras altisonantes (*hypéronka*), y 19: crean divisiones (*hoi apodiorízontes*). Es este mismo escrito el que como antecedente antignóstico será retomado y expurgado de citas apócrifas por la *II de Pedro* para combatir al gnosticismo. Así se declara:

–1,16: El uso por parte de estos hombres de "fábulas ingeniosas" (*epóptai genetnentes*) en relación con la potencia y venida del Señor (también 2,3).

–2,1-3: Éstas son producidas por falsos maestros que crean herejías perniciosas y son libertinos.

–2,10-12 (rec. a *Judas* 4): Rechazan Glorias y Ángeles, seducen a los débiles, usan palabras altisonantes y se han vuelto atrás del camino de la justicia.

–3,1: El autor de la carta quiere despertar en sus destinatarios el recto criterio (*ten eilikrinén diáoian*) y hacer presente las predicciones y mandamientos de los apóstoles, los mismos que los del Señor.

–3,3-5: Estos falsos doctores no creen en la Venida, ni tampoco en la creación del mundo por Dios [74].

La *I de Juan* se mueve en otro medio. En estrecha relación con el 4º Evangelio, sobre todo con los caps. 14-17, presenta rasgos polémicos, pero no antignósticos, sino corrigiendo a un grupo de judeocristianos de tendencia ebionítica.

–2,19: "Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros; pues de haber sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros" [75].

–2,22: Miente quien niega que Jesús es el Cristo (ver en el mismo nivel 4,1-3). Se trata de una tesis claramente ebionita [76].

[73] Es el argumento cien veces repetido por los gnósticos contra los eclesiásticos: *psichikoi, pnéuma me échontes*, que aquí en la prehistoria heresiológica, se invierte contra ellos.

[74] Tal es nuestra interpretación del último versículo, en relación con lo dicho inmediatamente antes.

[75] La separación de los judeocristianos estrictamente jerosolimitanos se insinúa en el año 7º después de la muerte de Jesucristo y se sostiene por largo tiempo. Ver SCHOEPS, *o.c.*, p. 70 y ss.

[76] Dice HIPÓLITO refiriéndose a éstos: "Al igual que otro que hubiera cumplido los preceptos de la Ley, llegó a ser *christós*, puesto que por las

—4,12: La expresión "a Dios nadie le ha visto nunca", simplifica a *Jn.* 14,8-9 y tiene por fondo la doctrina de la necesaria mediación de Jesucristo, según *Mt.* 11,27 y paralelos: En tal significado, es tan ortodoxa como gnóstica [77]. Sin que llame, por consiguiente, a sorpresa no está ausente de esta epístola el lenguaje gnostizante:

—2,15-17: No améis el mundo, lo que de él proviene, ni lo que hay en él.

—3,1: "El mundo no nos conoce, porque no le conoció a Él".

—3,8-9: "Quien comete pecado es del Diablo... Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su simiente (*sperma*) permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios (ver también 5,18 en las adiciones).

—3,14: Paso de la muerte a la vida.

—4,5-6: Ser del mundo y ser de Dios e incomunicación de ambos órdenes.

—4,7 ss.: El nacimiento desde Dios (*ek tou theoú*) y su conocimiento se expresa por el amor.

La *II de Jn.* más tardía, retomando I *Jn.* 4,2-3 repite la acusación de Anticristo para los que niegan la divinidad de Jesucristo y agrega que el que no permanece en la enseñanza (didaché) de Cristo no posee a Dios, sí el que se mantiene en ella.

En las Epístolas Pastorales del comienzo del siglo II, el clima de rechazos toma cuerpo tanto en lo que se refiere al judeocristianismo rigorista como al gnosticismo. Existe ya una clara corriente ortodoxa y ella se manifiesta asimismo a través de normas disciplinarias que constituyen el contenido general de estas cartas [78].

En la *Epístola a Tito*, la primera relativamente de las tres, se dan claros elementos de mentalidad ortodoxa:

mismas acciones también otros pueden devenir *christoi*" (*Elenchos*, VII, 34, 1 ss.). Así Jesús observó la Ley como hijo del hombre y no de Dios y su mesianismo le proviene del día de su bautismo. *Si lubet*, SCHOEPS, *o.c.*, p. 71 y ss. Ver también EPIFANIO, *Panarion*, 30, 5 y JERÓNIMO, *Comm. IV in Is.*, II,2 (DE SANTOS OTERO, pp. 51 y 41,28, respectivamente). La noticia de IRENEO sobre CERINTO (*Adv. Haer.* I, 26,1, HARVEY I, pp. 211-212), da elementos gnósticos bajo una faz ebionítica, pero no tiene por qué ser aludido aquí. Diversa *Biblia de Jerusalén*, p. 1628.

[77] La variante podría ser el uso del verbo théaomai (ver también el matiz de I *Jn.* 1,1), ya que en otras oportunidades se emplea theoreo (*Jn.* 14,19) o hórao, *infra* 4,20 o *Jn.* 16,16, que en el sentido técnico de contemplar admirativamente, tenga que ver con una significación extática.

[78] Ver ya WILSON, *o.c.*, p. 83 y YAMAUCHI, *l.c.*, pp. 49-50.

—1,9: "El obispo... que esté adherido a la palabra fiel, conforme a la enseñanza (*didaché*) para que pueda exhortar con la sana doctrina (*didaskalía*)[79] y refutar (*elénchein*) a los que la contradicen", (ver también 1,1 y más abajo).

—1,10: Se trata de un largo párrafo que dice poco de definido, ya que es fundamentalmente acusador. Pero sabemos, sí, que los rebeldes (*anypótaktoi*) son de la antigua observancia judía, que exponen fábulas hebreas (*ioudaikois mythois*) y mandamientos meramente humanos (*entolais anthropon*). Por fortuna en apoyo de estas frases oscuras viene 3,9 en que se ofrece claramente una tendencia judeocristiana rigorista, sobre todo por las referencias a las discusiones sobre la Ley y las menciones a las genealogías[80].

La suerte institucional, razonablemente, ya está echada, por eso se insta: "al sectario (*hairetikón ánthropon*) tras una primera y segunda advertencia rehúyele, porque ya sabes que está pervertido y peca, condenado por su propio fallo" (3,10-11).

La *I a Tim.* 1,3-4, retoma a *Tito* 1,14 y 2,9, haciendo hincapié en que no se enseñen doctrinas extrañas (*heterodidaskalein*), ni atender a genealogías y a mitos interminables, que no se fundan en la fe (aquí igualmente la "fe sana"). Estos caen en mera palabrería y quieren ser maestros de la Ley, pero ésta es buena para evitar las faltas, no para justificar, y para levantarse ante cuanto se opone a la "sana doctrina"[81]. Para más adelante dar nuevos elementos de judeocristianismo encratita rechazable, sobre la base de la prohibición del matrimonio y de los alimentos, del manejo de fábulas profanas y de la práctica de ejercicios corporales (4,1 ss.). Pero el buen ministro de Cristo Jesús combate esto por alimentarse en la fe y buena doctrina (*tes kalés didaskalías*), vela por ésta (ver también 6,20).

79 Ver también 2,1 y 1,13.

80 Esto último nada tiene que ver con los Eones del Pleroma gnóstico, claramente multiplicados entre los valentinianos y cuya expresión más arcaica parece estar en la *Carta Dogmática* conservada por EPIFANIO en *Panarion* 31, 5-6, pero sí con un uso hebreo de garantizar la fidelidad doctrinaria con la ascendencia familiar. Así, entre los ebionitas se fija la línea: Jesús, su hermano Santiago y los restantes *despósynoi*, encabezados por Justo, lo que se ve subrayado por la misma noticia de Hegesipo (*apud* EUSEBIO, *H.E.*, III, 11,1) que afirma que a Jesús le sucedió Santiago y a éste el primo hermano de ambos, Simón bar Klopas; después aparecieron las doctrinas erróneas. *Si placet*, *SCHOEPS*, pp. 42-43.

81 Es en ésta en la que naufragaron HIMENEO y ALEJANDRO, ver. 1,20.

—6,3-6: El falso doctor que no se atiene a las palabras de nuestro Señor, toma la piedad como un negocio [82]. Finalmente, 6,20: "Evita las palabrerías profanas y las objeciones del falso conocimiento (*tes pseudonymou gnóseos*), algunos que las profesaban se han apartado de la fe" [83].

La *II a Tim.* aporta nuevos elementos heresiológicos:

—2,2: Se estimula a que cuanto ha oído el destinatario en presencia de muchos (*diá pollón martyron*), lo confíe a hombres fieles, capaces de instruir a otros (ver también 3,10 y 14).

—2,14-18: Se retoman elementos de *I Tim.* 6,20, discusiones, palabrerías profanas y se menciona por segunda vez a Himeneo y a Fileto [84], que se han desviado de la verdad diciendo que: "la resurrección ya ha sucedido" (*anástasin ede gegonenai*) y pervierten la fe de algunos.

—3,6: Estos personajes se introducen en casas ejenas a conquistar a mujerzuelas pecadoras [85].

—4,3-5: Se anima a proclamar la doctrina ... a realizar así la función de evangelizador.

En este escrito encontramos una nota definitoria. El dato sobre la resurrección interpretada como autoconciencia pneumática y por ello ya cumplida para el espiritual o gnóstico, es un claro rasgo del gnosticismo. Es este punto de partida más seguro, el que nos permite afirmar que otros datos sólidos de las Pastorales (I *Tim.* 6,20;

[82] Semejante acusación en la pluma de IRENEO va dirigida también contra el valentiniano MARCOS (*Adv. Haer.* I, 13,3, HARVEY I, p. 119), pero a la inversa, por Porfirio contra los apóstoles. Ver HARNACK, *Porphyrius* «*Gegen die Christen*», Berlín, 1916, Fragms 4 y 5. *Si lubet*, LABRIOLLE, P. de, *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 251-262.

[83] Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 23,4, HARVEY I, p. 195: "a *quibus* (de los simonianos) *falsi nominis scientia accepit initia*". Cf. SAGNARD, *o.c.*, p. 82.

[84] Pese a ser citado el primero dos veces en las Pastorales, nada se sabe de ellos. Sucede lo mismo con Alejandro el herrero de II *Tim.* 4,14 y I *Tim.* 1,20, tenaz opositor de la tesis sostenida en estas epístolas. Aunque que si de conjeturas se trata, ya se intentó vanamente de vincular a Fileto con Filocomo y a Alejandro con Alejandro de Libia, personajes también desconocidos citados por Porfirio en *V.P. XVI*. Puede verse nuestro artículo, "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum*, 3, 1974, p. 469, nota 27.

[85] Rec. nuevamente en la atmósfera de la polémica, IRENEO, *Adv. Haer.* I, 13,6, HARVEY I, p. 123: "*Et discipuli autem ejus* (*de Marcos*) *quidam circumobversati in iisdem, seducentes mulierculas multas corruperunt, perfectos semetipsos vocantes*".

II *Tim.* 2,2 y 3,6) tienen asimismo que ver con grupos de fuerte tinte gnóstico, que se han ido desarrollando, como tales, por reacción con una actitud ortodoxa más rígida que también ha ido tomando cuerpo paulatinamente [86].

[86] Cf. SAEVE-SOEDERBERGH, T., "Gnostic and Canonical Gospel Traditions", en *O.d.G.*, pp. 552-562, que permite el acceso fenomenológico al problema, como nosotros lo queremos hacer. Ver más adelante nuestras Conclusiones.

Capítulo V

LOS GNÓSTICOS DE PLOTINO

El filósofo neoplatónico Plotino ha estado durante su larga estadía en Roma (años 244 a 269 d. de C.), donde abrió escuela de filosofía, en contacto con los gnósticos. En realidad, como parece cierto, sus relaciones con los gnósticos fueron incluso anteriores y, como lo revelan las *Enéadas*, ellas, aunque largas, no siempre fueron amistosas. De lo dicho nos habla extensamente un tratado enéadico, el II,9 (30), hacen menciones otros tratados y nos lo ratifica casi todo, posteriormente, el capítulo XVI de la biografía que su discípulo de los años de madurez le dedicó, es decir, la *Vida de Plotino* de Porfirio. Pero el testimonio de Plotino sobre los gnósticos, así como la confirmación porfiriana, han prestado desde antiguo para los críticos una serie de problemas que han recibido respuestas diversas de los intérpretes y que en los últimos años han merecido particular atención, sin que tal esfuerzo haya conducido a ninguna solución firme [1]. Se impone, por lo tanto, un tratamiento del asunto que sea metodológicamente claro, el que permita salir a la inves-

[1] Ya MARSILIO FICINO (s. XV) en su traducción al latín de las *Enéadas* daba su opinión con las síntesis del contenido con que encabezaba cada subdivisión en capítulos de los tratados eneádicos. Véase para nuestro caso CREUZER, F. y MOSER, G. H., *Plotini Enneades*, Paris, 1855, pp. 94-109. FABRICIUS, dos siglos y medio después, anotaba el capítulo XVI de la *V.P.*, con alguna desviación filológica (cf. *Bibliothecae Graecae libri IV*, pp. 118-119, Hamburg, 1723). El primer trabajo directo sobre *Enn.* II,9 es obra de HEIGL, G. A., quien concluía que el alegato plotiniano estaba dirigido contra los cristianos (de la misma opinión han sido modernamente autores como BARUZY, J., en *R.H.R.*, 139, 1959, I, pp. 5-13 y LEBRETON, J.-ZEILLER, J., *Heresy and Orthodoxy*, New York, 1946, pp. 310-315). Tal opinión fue rechazada por CREUZER y poco después, con buena erudición y conocimiento del gnosticismo y de la cábala, por BOUILLET, M. N., (cf. *Les Ennéades de*

tigación de la "impasse" en el plano histórico (el que incluye la dificultad de la identificación de los gnósticos que Plotino conoció), para posteriormente poder avanzar legítimamente en el examen fenomenológico del problema.

Pero para poder avanzar en el primer nivel debe tenerse en

Plotin, Paris, 1857, I, pp. 493-494 y, en general, las notas a pie de página a *Enn.* II,9 y *V.P.* XVI y el extenso comentario al final del volumen I, pp. 491-544). El de BOUILLET es el primer trabajo positivo sobre este tema, no obstante, presenta estas deficiencias: estudia *Enn.* II,9 aisladamente, no hay en él un examen claro del nexo entre *Enn.* II,9 y V.P. XVI y, finalmente, BOUILLET ve con demasiada claridad a los valentinianos debajo de *Enn.* II,9, estando, a veces, su interpretación al servicio de esta tesis. Los comienzos del siglo XX indican otro rumbo de estudios. Desde el *Poimandres* de REITZENSTEIN (Leipzig 1904, pp. 83-98), se distingue una literatura gnóstica pagana de otra cristiana. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, pp. 186 y ss. sobre la base de la antedicha hipótesis y en vista del contenido en apariencia indefinido de *Enn.* II,9, identificaba el sistema gnóstico combatido como pagano y es similar, aunque más genérica, la tesis que da forma a varios trabajos del P. FESTUGIÈRE (particularmente, "La doctrine des «viri novi» sur l'origine et le sort des âmes", en *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 261-312), aunque sus argumentos no siempre son felices: cf. la expresión de ARNOBIO, *Adversus nationes* II,13: "*vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate*, que FESTUGIÈRE consideraba decisiva, con el Fragm. 24 (Leemans 1) de NUMENIO (E. Des Places, *Numénius. Fragments*, 1973, p. 63) que se refiere a la escuela epicúrea como "animada de un mismo espíritu y de un solo sentir". Recuérdese también *Hechos de los Apóstoles*, 4,32. Además, el sabio dominico toma aspectos genéricos de la defensa contra los gnósticos de PLOTINO y, por último, la atribución por P. COURCELLE ("Les sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobe", en *Rvue. des Et. Lat.*, 31, 1954, pp. 257 y ss.) de los sujetos atacados por ARNOBIO a autores como PORFIRIO, según se desprende de los fragmentos del *De regressu animae*, es muy positiva. Independientemente de las reconstrucciones históricas señaladas, el trabajo que señala un verdadero progreso en este campo, gracias a su método, es la obra de SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig 1901. SCHMIDT analiza detenidamente *V.P.* XVI, descubre algunas vinculaciones de este texto con la noticia de PLOTINO y sus paralelos gnósticos, trata de identificar a los gnósticos de PLOTINO e incluso señala protestas contra los gnósticos anteriores y posteriores a *Enn.* II,9. Pero esta excelente introducción tiene también sus fallas. No percibe que *Enn.* II,9, forma parte de un escrito mayor, tampoco tiene en cuenta la necesidad de un estudio riguroso de las *Enéadas* según el orden cronológico y, por último, la identidad histórica (justamente censurada por DE FAYE, E., *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1925, pp. 489-491 y 511-513) de los gnósticos combatidos, no es muy sólida. Posteriormente PUECH, ha hecho sucesivos aportes a nuestro tema, primero, identificando algunos de los apocalipsis citados en *V.P.* XVI (cf. "Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène", en *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 956-957 y 962) y, omitiendo otros trabajos, en 1957 ofreció la mejor puesta al día que hasta hoy se posee (ver "Plotin et les gnostiques", en *Les Sources de Plotin*, Genève-Vandoeuvres, 1960, pp. 161-190). A continuación han venido otros aportes parciales, tanto en el campo gnóstico

cuenta, ante todo, que las *Enéadas* no son más que el reflejo de las clases dictadas por Plotino en Roma. Que Plotino, según lo registra Porfirio, ha producido literariamente durante su vida de manera desigual [2] y que el estado actual que ofrecen las *Enéadas*, es

como neoplatónico. ORBE desde 1954 facilita elementos dilucidatorios en dos niveles: a) críticas doctrinales infundadas por parte de PLOTINO y b) censuras de PLOTINO basadas en un conocimiento incompleto de la ideología combatida. Siempre, el suelo seguro que al patrólogo español se le va delineando, es el del valentinismo (ver especialmente, "Variaciones gnósticas sobre las alas del alma" *Greg.*, 35, 1954, pp. 18-55; *Est. Val.* I, pp. 308 y ss.; II, pp. 374 y ss.; III, pp. 169 y ss. y 499 y ss.; IV, pp. 55 y ss., 244 ss. y 262 y ss.; "La mediación entre los valentinianos" en *Studia missionalia*, 1972, pp. 265 y ss.; "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín" I y II, *Greg.*, 55, 1974, pp. 5 y ss. y 339 y ss.). JONAS, al hacer preceder en esta investigación el enfoque fenomenológico al histórico-crítico no es eficaz en sus análisis (cf. *Gnosis und spätantiker Geist* I, 1934, pp. 104 y ss. y "The Soul in Gnosticism and Plotinus", en *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 45-53). El trabajo de ZANDEE, J., en la misma línea, *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, 1961, no da elementos históricos nuevos, pero sí anticipa algunos elementos en paralelo con el 4º tratado del Códice Jung (que no han sido superados ampliamente por las notas del *Tractatus tripartitus* I y II, ya aparecido) y sistematiza temas de una lata mentalidad común a la época más recientemente todavía, ROBINSON, W. C., (*l. c.*, pp. 110 y ss.) intenta facilitar elementos en un tratado que es demasiado general como para ofrecer algo específico y ROBINSON, J. M., ("The Three Steles of Seth...") trata de ver alguna luz entre los apocalipsis descubiertos en Nag-Hammadi, al igual que poco antes TARDIEU en su traducción e Int. de *Las tres estelas de Seth*. Los especialistas en Plotino, sin embargo, que tanto podrían haber colaborado, apenas han ofrecido algo de positivo y las alusiones a nuestro problema de ARNOU, GUITTON, ARMSTRONG, BRÉHIER, TROUILLARD, GANDILLAC, PRINI, HADOT, BALADI, MOREAU e incluso DODDS y RIST, son desilusionadoras. Desde hace poco, sin embargo, los estudiosos de PLOTINO aunque poco conocedores de la Gnosis, han facilitado elementos provechosos en dos sentidos: 1) comentando filosóficamente el "gran tratado" del que forma parte *Enn.* II,9 (cf. ROLOFF, D., *Plotin. Die Gross-Schrift III,8; V,8; V,5; II,9*, Berlin, 1970), y 2) editando comentarios críticos al texto de las *Enéadas* (cf. HARDER, R., *et alii* (*Plotins Schriften*, Band III b [Anmerkungen zu dem Schriften 30-38], Berlin, 1964, pp. 363-438 y antes Band I b, pp. 366 y ss. y CILENTO, V., *Paideia antignostica*, Firenze 1971). Hay dos obras escritas en alemán: KRAEMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964 y ELSAS, CH., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin, 1975, de las que no podemos emitir juicio por no haber llegado a nuestras manos. Tal era la situación de los estudios sobre Plotino y la Gnosis, cuando nos ocupamos de este tema en nuestra tesis de doctorado homónima, defendida en la Universidad del Salvador, de la que aquí presentamos los puntos capitales.

2 *V.P.* IV-VI. Puede verse la excelente versión de IGAL, J., "Porfirio. Vida de Plotino y orden de sus escritos", en *Perficit*, febrero-marzo, 1970, 2ª Serie, Vol. II, números 32-33, pp. 281-323.

decir, su organización en seis partes, cada una de las cuales contiene nueve tratados, no es, ni mucho menos, la derivación directa del orden como Plotino las redactó, sino el resultado de la actividad editora de Porfirio; tarea organizadora, por otra parte, que ha exigido a este último en más de una oportunidad, no sólo trastornar el orden cronológico de la producción de los tratados por parte de Plotino [3], sino también, en varias ocasiones, subdividir o reunir escritos que al comienzo constituían una unidad o eran notas esparcidas, ya que se trata de la materialización de las reflexiones del maestro sobre un mismo tema repartido en varias sesiones escolares o de meras indicaciones de tópicos que apenas mantienen relación entre sí. Dentro del primero de los ejemplos cae *Enn.* II,9 (33), ya que el alegato antignóstico es la parte final de un extenso tratado primitivo formado también por *Enn.* III,8 (30), V,8 (31) y V,5 (32)[4], que en sus comienzos lectivos y redaccionales tuvo unidad literaria y que Porfirio posteriormente, fraccionó [5]. Pero conocida

[3] El orden cronológico de los escritos de Plotino es el dado en los citados capítulos IV a VI de la *V.P.*

[4] Otros tratados separados son *Enn.* VI,4 y VI,5 (22 y 23); IV,3; IV,4 y IV,5 (27, 28 y 29) y VI,1, VI,2 y VI,3 (42, 43 y 44); III,9, por el contrario, es un ejemplo de notas reunidas.

[5] El motivo que a ello lo condujo puede verse en *V.P. XXIV*. La unidad literaria de estos cuatro tratados, denominados convencionalmente el "gran tratado" o "gran tetralogía", fue demostrada por HARDER, mediante su análisis interno. En efecto, *Enn.* V,5 (32), 4,1-8, dice: "Por consiguiente ha quedado dicho que se necesita llevar a cabo el ascenso a lo Uno, pero que no es uno como las demás cosas, las que siendo múltiples son una unidad por participación en lo Uno (sin embargo se necesita captar lo Uno que no es por participación ni lo que no es más Uno que múltiple), asimismo que el cosmos espiritual es más uno que las demás cosas y que nada hay más próximo al Uno que él, y que, es cierto, tampoco es puramente lo Uno. Pero deseamos ahora mostrar... que...". Esto, evidentemente es un resumen, como lo subrayan también literariamente las expresiones: *étretai* y *ti de... nyn theásasthai pathoumen*, en el que el *de* es interno al discurso de PLOTINO y no para oponerse a una opinión (de lo contrario hubiera escrito "pero nosotros decimos...". Cf. II,9 1,18-19). Debe buscarse, entonces, dónde está expuesto lo que aquí se recapitula. Ello no está en los tres capítulos precedentes ni tampoco en el tratado que precede cronológicamente (V,8), sino en los tres últimos capítulos de *Enn.* III,8. Pero hay más nexos interiores. *Enn.* V,8 (31), 13, 22-24, concluye así: "Y bien, ¿es suficiente lo dicho para arribar a una comprensión clara del lugar inteligible o, por el contrario, se necesita una vez más, llegar aquí por otro camino?". Evidentemente, se trata de una frase inconclusa, puesto que se espera una respuesta. Ella se encuentra en los primeros capítulos de *Enn.* V,5 (32) que señalan que ese camino buscado es la vía gnoseológica y que una vez concluida la respuesta cuya pregunta se formulara, torna a *Enn.* III,8, mediante la recapitulación ya expuesta. Según lo descripto, los tratados

la previa existencia unitaria de estos cuatro tratados menores, denominados también en conjunto "el gran tratado" o "la gran tetralogía", resultaría asimismo fundamental saber en qué momento de la enseñanza oral de Plotino se profesaron estas lecciones. Siéndonos familiares las costumbres escolares de Plotino y compaginando algunos datos biográficos del maestro con el orden cronológico de la aparición de los tratados eneádicos y su dispar extensión, ha sido posible establecer que el Neoplatónico dictó estas lecciones que constituyen la "gran tetralogía", durante el curso escolar de los años 265/266 y que incluso remató sus clases de ese período lectivo con el contenido del tratado VI,6 (34), "Sobre los números", tema a desarrollar que ya previamente anunció [6].

Pues bien, una vez fijada la unidad del "gran tratado" y establecido su emplazamiento temporal, era posible deducir con naturalidad que algún motivo hubo de tener Plotino para entregarse con tanta dedicación a esas lecciones de la casi totalidad del curso escolar de los años 265/266. Y la razón, evidentemente, está dada por el tratado que remata la tetralogía, es decir, por el alegato antignóstico. Plotino, en este momento de su vida de original maestro de filosofía, se propuso, de una vez por todas, concluir con la enojosa cuestión con los gnósticos [7] y para ello, nada mejor que antes de refutar, y en oportunidades literalmente, la doctrina ajena, sintetizar y exponer la propia, la que está contenida en los tres tratados que preceden a *Enn.* II,9. Por eso, no sólo resultaba fundamental para Plotino que esta síntesis o *summa* de su doctrina, en sus aspec-

número 30 y 31 se siguen entre sí o hay otro intermedio. Se siguen, en realidad, puesto que el comienzo de *Enn.* V,8 es una recapitulación de III,8. De este modo los tratados III,8; V,5 y V,8, se encuentran bien enlazados y ordenados. Pero, ¿qué sucede con el final de la tetralogía, con *Enn.* II,9? Pues que de nuevo se inicia con una recapitulación: *"epeidé tóinyn efane hemín"*, que indica a lo Uno, Bueno y Primero como lo absolutamente simple y que concluye con una tesis que encierra todo lo dicho en los tres tratados anteriores: "hay tres hipóstasis y sólo tres". Cf. HARDER, R., "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes*, 1936, pp. 1-10; igualmente, CILENTO, *o.c.*, pp. 13-16. Por otra parte, las dificultades encontradas por BRÉHIER en torno a los últimos renglones de V,8,13, juzgándolos un resumen de PORFIRIO (cf. *Ennéades* V, p. 107, n. 1) y la sospecha infundada de THILLET, P., en *Rvue. Int. de Philosophie*, 92, 1970, p. 210 y n. 1, sobre el orden inmediato entre *Enn.* V,5 (32) y VI,6 (34), pasando II,9 al número 38, no tiene mayor asidero frente a la comparación doctrinal y estilística de *Enn.* V,5, 13,33-38 con: 1º III, 8,3,21 y II,9, 1,1; 2º V,5 13,24-25; 3º V,5, 13,19; 4º V,5, 13,31-32; 5º V,5, 13,2; 6º V,5, 13,31-32; 7º V,8 2,29-31 y 8º III,8, 5,24-25 y III,8 9,42-43.

[6] Cf. *Enn.* V,5,4 *in fine*. El trabajo esencial sobre lo dicho ha sido realizado por IGAL, J., *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao, 1972.

[7] Véanse las páginas finales de este capítulo.

tos ontológico, estético y gnoseológico, precediera a su alegato, sino que también hoy, para poder comprender en su intención esos tres importantes tratados eneádicos, es necesario percatarse de que su larga elocución estaba dirigida por esa finalidad concreta, la de la refutación antignóstica. El material de dichos tratados, por consiguiente, se encuentra organizado según tal objetivo práctico.

El alcance doctrinal de este curso, de atrás hacia adelante está configurado por los tres primeros capítulos de *Enn.* II,9, en los que el orden de las tres hipóstasis plotinianas, gracias a los desarrollos previos, se sostiene de nuevo recapitulativamente. En consecuencia se dice, como síntesis de síntesis, que lo Uno como es simple y autosuficiente, está sobre todo y que, por lo tanto, es lo Primero propiamente dicho. Razonablemente, puesto que lo Uno está sobre todo (al igual que lo Bueno según *Enn.* V,5, 13,35) y habiendo mostrado analíticamente el maestro en los tres tratados anteriores y en triple forma, la relación necesaria del universo vivificado por el Alma con el Espíritu, resulta que no pueden existir verdaderamente más que estas tres realidades: lo Uno, el Espíritu y el Alma. Por lo tanto, no existiendo otras hipóstasis o realidades permanentes, será igualmente gratuito colocar otros seres hipostáticos interiores a las tres antedichas al igual que reducirlas a un número menor de tres.

Bien, pues esto que en los dichos capítulos inaugurales de *Enn.* II,9, Plotino lo expresa ya con claras alusiones polémicas [8], antes

[8] Efectivamente, en *Enn.* II,9,1 el filósofo griego parece aludir muy incidentalmente a la posibilidad de subdividir a lo Uno en una dualidad de potencia y acto (aquí BOUILLET, *Ennéades* I, p. 258, n. 2 y p. 521, veía reflejarse la *Ennóia y Thélesis* del *Bythos* valentiniano. Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* 1,12, 1 ss. [HARVEY I, pp. 109 y ss.], lo que no vemos tan claro). Pero sobre todo, y dejando de lado el problema general de la división del Espíritu "por epínoiai" (puede verse nuestro artículo "Sobre la noción de «epínoiai» en Enn. II,9 [33], 2,1" que aparecerá en *Cuadernos de Filosofía*), hay una distinción del Espíritu en un Espíritu en reposo o silencio y otro en movimiento o enunciación (es decir, los dos estadios pleromáticos del Espíritu *intra y extra sinum Dei*, o generalmente, como Silencio y Logos, según IRENEO refuta a los valentinianos en *Adv. Haer.* II,12,3, HARVEY I, p. 278) como en otros lugares. Esto se retoma en II,9,6. Pero además, habla PLOTINO de otro Logos (= Salvador) entre el Espíritu y el Alma y que viene a ésta desde aquél. O sea, como fruto del Pleroma hasta la Sofía inferior, según se conoce por el mito soteriológico valentinano. En II,9,2, al hablarse de la triplicidad del Alma como universal, media o natural y particular, se recuerda críticamente que el alma universal (= entre los gnósticos a la Sofía caída) nada gobierna ni corrige por el razonamiento, sino que inactiva (*apragmonos* = *áponos*) todo lo realiza espontáneamente contemplando al Espíritu. La expresión *diotkousa oudé diorthoumene es, por lo tanto, polémica.* Cf. también *Enn.* V,8,6 y ver. ya ORBE, *Est. Val.*

lo ha ido desarrollando meticulosamente, sólo que las alusiones antignósticas son más oscuras, por más que a veces se le escapen las críticas directas[9]. Pero a la postre, lo que el maestro griego ha querido demostrar bajo tres diferentes puntos de vista, es que el mundo sensible o del devenir no es más que una imagen del espiritual. Que, por ello, ni está, ni puede estar separado del Espíritu. Que la emergencia del mundo de la generación a partir del espiritual, tiene normas ontológicas precisas que se rigen por la doctrina de una teoría de la imagen ontológica, la que rechaza toda interpretación antropomórfica, y que esto se revela triplemente en un cosmos cambiante inseparable del espiritual paradigmático, como algo que existe en su nivel, que es bello en su plano y verdadero, del mismo modo, dentro de sus límites. Imposible, por lo tanto, que sea *anómico* y, así, carente en absoluto de realidad, belleza y verdad[10]. Tal es, *grosso modo*, el fin intencional de Plotino cuando expone sus tres primeras lecciones, las que no en vano se ocupan del tema de la existencia, del modo de la producción cósmica y del plano del que éstas últimas realidades derivan: "Sobre la natura-

IV, pp. 683-686. El verbo *diorthó* es usado en otros lugares por PLOTINO: IV,4 (28), 20 y II,3 (52), 16, 33-36, con clara alusión, en este último caso, a nuestro tratado. Ver igualmente NUMENIO (Des Places, pp. 97 y 98) y ARISTÓTELES, *Ret.* 1321 b 18-21 y 1317 a 33-35. Todo esto ayuda a ver cómo podría entender Plotino a los gnósticos, pero no oculta la pulla. En II, 9,3, se subraya, otra vez, la dependencia jerárquica de las tres hipóstasis y se señala apologéticamente, de nuevo, que el mundo del devenir es una irradiación del Alma y que como tal, siempre ha existido y existirá (ver la ratificación de esto en la recapitulación de II,9,7 *in initio*, igual que en 8 *in initio* y antes *Enn.* V,8, 12,20 ss. y IV,3 [27],9). Seguidamente se refiere el Neoplatónico a la materia, la que siempre ha existido conjuntamente con el mundo, luego no dejará nunca de existir (cf. III,6 [26],8 y la posición opuesta de los valentinianos, según *Adv. Haer.* I,17,1, HARVEY I, p. 59), pero si llegó la materia a la existencia como una consecuencia (es decir, como una derivación de la caída de Sofía [ver *Adv. Haer.* I, 2,4, HARVEY I, p. 17]), tampoco dejará de existir. En tal caso, sigue reflexionando PLOTINO, ella quedará sola y lo divino al no poderla abarcar, estará como amurallado, esto, evidentemente, es un absurdo (según lo ya demostrado y expuesto en III,8,9 y V,5,9). El tema de lo divino aislado o amurallado, es interior al discurso plotiniano y sólo de lejos podría tocar al *Horos* superior valentiniano. Él es retomado bajo otra perspectiva en II,9,9.

[9] Cf. *Enn.* V,8,8,22-23 y V,8,12,20-25.

[10] Cf. *Enn.* II,9,8,16-20. En efecto, el mundo cambiante es imagen del inmutable y así diverso, pero no desemejante, o sea, que manifiesta las notas todas del paradigma, pero debilitadas. La expresión parece dar de lleno a los gnósticos. Cf. PTOLOMEO, *Carta a Flora* 7,8. Ver también, *Hip. de los arcontes* 141,12 y *Ex. del Alma*, 134,20 y 137,20. Algo parecido se da en otras escuelas como la basilidiana.

leza, la contemplación y lo Uno" (*Enn.* III,8 [30]), como reza el título del primero de los escritos; del tema de la belleza sensible y de su fundamentación ontológica: "Sobre la belleza espiritual" (*Enn.* V,8 [31]), como se titula el segundo y de la exposición del solo criterio de verdad y base de todo conocimiento: "Que los contenidos espirituales no están fuera del Espíritu y sobre el Bien" (*Enn.* V,5 [32], especialmente los tres capítulos primeros), como consta el tercer epígrafe. En oportunidades, empero, la intención polémica se ofrece tan a flor de piel, que sobre el interés teórico general se impone la refutación de un punto particular, dando rasgos eminentemente competitivos a más de un capítulo.

ENÉADA III,8

Como se reconoce desde antiguo, en el capítulo 1 de este tratado se delinea el programa a desarrollar en las clases inmediatas. Ellas tratarán, sobre el último nivel del alma universal, es decir, sobre el alma cósmica o naturaleza; sobre su modo de producción, o sea, la contemplación, y sobre el Principio que a través de la actividad contemplativa perfecta, la del Espíritu, sostiene la operatividad contemplativa tanto del Espíritu como del Alma: lo Uno. Por lo tanto, a lo largo de los capítulos siguientes se desarrollarán estos temas: 1) la naturaleza es la responsable del nacimiento de los seres vivientes individuales. Pero su producción no es la obra de la utilización de alguna de las facultades anímicas, por ejemplo, la racional. No, la naturaleza es anterior a esas disposiciones. Está en sí plenamente, se sabe a sí misma y la proyección de este saberse es una multiplicación de semillas vivientes o de *logoi spermatikoi* que se desarrollan en seres vivientes. Es claro que en semejante forma de ser no hay necesidad ni de manos, ni de miembros, ni de búsqueda de lo que no se posee y, del mismo modo, que la naturaleza obra espontánea, sabiamente y sin comprometerse con sus resultados. Es, pues, el alma natural, principio que informa, logos, y actividad contemplativa que permanece y produce, y no la actividad cambiante de los seres que ella genera. Es razonable que aquí ya insinúe Plotino una primera referencia a la pareja de conceptos *theoría-praxis* y a la dependencia del segundo respecto del primero (capítulos 2-4). Pero la naturaleza, aunque diferente de las almas individuales, no se confunde, sin embargo, con el alma universal. Esta le es superior, depende directamente del Espíritu y en tal situación reposa. Por eso su vida es completa, porque parti-

cipa directamente de la espiritual[11]. Ella manifiesta su vida perfecta como vida natural y ésta se cristaliza, a su vez, como vidas particulares. La relación sabia, sin embargo, entre el alma universal y el alma cósmica, es de contemplación más débil, sin que aún se haya disminuido en acción (Cap. 5). Esta última, no obstante, es igualmente una imagen de la contemplación, ya sea que se ofrezca como el resultado de una contemplación que reside en el alma o como la consecuencia de un objeto de contemplación, que también moró previamente en el alma y que se busca porque realmente se quiere conocer (Cap. 6). Resumido todo lo dicho por Plotino en el capítulo 7º, se remonta ahora el Neoplatónico a la vida en sí, al Espíritu, en el que ya no existe una afinidad entre el conocedor y lo conocido como en el alma virtuosa (= alma universal), sino identificación pura. Es posible, por consiguiente, y ya que son una misma cosa, trazar ahora el paralelo perfecto que existe entre vida y conocimiento y establecer la jerarquía de la síntesis vida/conocimiento en sentido ascendente como sensible, natural, universal o anímico propiamente dicho, y paradigmático, o sea, espiritual. Y al final de este capítulo 8º levanta Plotino, con cierta pesadumbre, la duda de que por más unidad que el Espíritu sea, es unidad múltiple, unidad henchida, de modelos ideales, y compara esta unidad menor con la unidad verdadera, la de lo Uno; señala la debilidad del Espíritu respecto de Aquél y concluye los tres capítulos que le restan del tratado, elevando a Éste, a través de una serie de elementos del vocabulario de las vías eminencial, positiva, simbólica y negativa, hacia las alturas inaccesibles y místico-metafísicas que le corresponden por naturaleza.

Los supuestos gnósticos combatidos, fácilmente deducibles, los enumeraremos poco después.

ENÉADA V,8

Es también posible demostrar que al igual que el mundo es una existencia o vida sabia, es una realidad bella.

Existe la belleza artística y la belleza natural y ambas, resultado de una actividad específica, artística o natural, se remiten a un logos natural más alto. Pero por sobre la belleza exterior y producida está la interior, la manifestación misma del alma universal

[11] Por eso no viene al azar el tratamiento de las cualidades del alma del universo en II,9,7, sino para completar algo de lo que ya varias veces se ha hablado y para distinguirla de una confusión con el gobierno del alma particular. Esta falsa identificación ya fue delatada en II,9,4.

y propia de la vida virtuosa. Existe, pues, una jerarquía en las manifestaciones de la belleza, paralela al orden ascendente de los logoi o contemplaciones, más o menos perfectas del tratado anterior, para rematar en la belleza en sí que radica o reverbera en el Espíritu. Y ya, a través ahora de las imágenes bellas, ascendiendo por la escala de los objetos bellos y de sus móviles interiores, estamos de nuevo en la segunda hipóstasis. Luego, tenemos en el presente tratado otro camino esbozado del ascenso y ahora no por medio del ser, sino por lo que se consustancializa con él, la belleza (capítulos 1, 2 y 3). Desarrolla seguidamente Plotino consideraciones sobre qué sea la segunda hipóstasis como uno-todo, que se suman a las reflexiones de *Enn.* III, 8,8, y así se nos ofrece como Vida y Sabiduría (sin rechazar la misma terminología gnóstica), pero entendiendo que no se trata de dos aspectos interiores del Espíritu, sino de una unidad que se refleja fragmentada en lo que está debajo de ella (capítulos 4-6). Cuanto está bajo el Espíritu es, de esta manera, su imagen fiel, para cuya existencia nada ha necesitado realizar. El ejemplo del mundo como el reflejo del *kosmos noetikós*, el más amplio para nosotros, que es existencia plena en su plano, como belleza por doquier asimismo en su nivel (capítulos 7-9), y que lo es ordenadamente, situación que igualmente se manifiesta en el hombre, según las diversas proyecciones en él del Alma y que de este modo tiene la posibilidad (como en *Enn.* III,8,8, desde la perspectiva ontológica) al elevarse en su interioridad, de ascender a la belleza y de entenderla verdaderamente como lo que es, inescindible del ser, y así transformadora y reivindicadora del alma que la experimenta, que progresa de lo intencionado a lo que intenciona, tanto en el campo ontológico como en el de lo bello, aquí fragmentados, pero allí, plenos. Así nos encontramos de nuevo en el Espíritu esplendente de belleza, el que reposa entre lo Uno y el mundo que la imita como puede a través del Alma. Pero no concluyamos, habiendo avizorado una vez más a lo Primero. Tratemos, por el contrario, de mostrar otro camino posible hacia el Espíritu, porque lo hay. Es ésta la respuesta que reclama la interrogación que cierra el último capítulo de *Enn.* V,8 y que, como se había de esperar, llega en *Enn.* V,5.

ENÉADA V,5

Sí, también por el conocimiento se puede llegar, según Plotino, al Espíritu; pero por el conocimiento real (gnosis), no por la opinión. Y ello *resulta así porque el criterio de verdad que rige en*

el ámbito gnoseológico es el de la inmediatez, realidad que se da en su plenitud en la segunda hipóstasis, en la que el sujeto y el objeto de conocimiento constituyen una unidad, porque los contenidos espirituales son interiores al Espíritu. Siendo así, ya se comprende qué es la Verdad y el conocimiento en sentido absoluto, otra de las muestras excelsas del Espíritu. Ahora bien, las imágenes deberán participar del modelo y así el conocimiento mediato: la sensación, el juicio y el razonamiento, llenarse de su luz propia. Estos adquieren de tal modo su sentido cognoscitivo desde la Verdad y son conocimientos no por sí, sino por la auténtica evidencia del reino del Espíritu. No nos quedemos, pues, en las formas lógicas del conocimiento, que entendidas desde lo empírico pertenecen al dominio de la mera *doxa*. Liberémonos de este espejismo y reconozcamos que el ser, la belleza y la verdad son en nuestro mundo aspectos del mismo arquetipo espiritual. Unifiquemos, por lo tanto, nuestro conocimiento inferior en su sentido real, del que es copia. Vayamos, de nuevo, de lo intencionado a la intención y conoceremos, reuniendo lo conocido con lo que permite conocer, o sea, remontando al *quid juris* del Espíritu (capítulos 1-3). Tal es el tercer camino que lleva al Espíritu desde el mundo, la vía gnoseológica. Y ahora, bien fijado el nexo mundo sensible/mundo espiritual, se puede abrir Plotino, libremente, hacia sus especulaciones más altas, las de las relaciones de la segunda hipóstasis con la primera y las enseñanzas sobre la imposibilidad metafísica de la expresión de esta última y así también, de las descripciones de las vías expresivamente deficientes que se abren para ello, los modos negativo, analógico y eminencial del lenguaje místico-metafísico. Pero para nuestro propósito es suficiente con lo resumido, pues se habrá podido comprender con cierta claridad, que lo hasta aquí presentado constituye el entramado teórico de la primera parte del curso profesado por Plotino en 265/266. Y tanto es así que, como dijimos poco ha, los tres primeros capítulos del *Adversus gnosticos* (*Enn.* II,9,1-3), tienen por fondo lo expuesto hasta ahora, sólo que presentado en sentido inverso: lo Uno, el Espíritu y el Alma. Estamos ahora, por consiguiente, en condiciones teóricas estimables como para podernos internar en *Enn.* II,9. Pero este tratado es un escrito complejo porque en él Plotino combina sin mayores aclaraciones los presupuestos doctrinales propios con las alusiones a las teorías y mitos ajenos y las censuras, según el molde ideológico personal, con las referencias históricas y la descripción de los móviles psicológicos, que según el Neoplatónico, han permitido el nacimiento de las tesis y

el comportamiento de sus adversarios[12]. Según lo dicho, entonces, y para tratar de aportar un poco de luz a la exposición, nos parece que el primer paso que ahora se debe dar, una vez resumida la primera parte de la tetralogía y expuesta su finalidad, es el de mostrar cuáles eran los gnósticos a los que Plotino estaba combatiendo, para así permitir más tarde al lector que tenga la posibilidad de transitar con mayores probabilidades de éxito interpretativo por el tupido bosque de alusiones y de doctrinas a medias, personales y extrañas, que asemejan ser los dieciocho capítulos de este tratado eneádico. Pero somos de la opinión de que para encontrar una salida decorosa en este esfuerzo, es necesario dejar de lado cuanto en *Enn.* II,9 pueda ser genérico respecto de la Gnosis y tratar de delimitar en principio, algún sector del tratado en el que se revelen elementos específicos de un sistema gnóstico determinado. Esto, afortunadamente, se refleja en los capítulos 10, 11 y 12 del escrito y las notas y relaciones entre ellas que de aquí se pueden abstraer, conforman un conjunto sólido y coherente de elementos pertenecientes al mito valentiniano. Pues bien, si somos capaces de justificar lo dicho, la tarea posterior para la identificación e inserción de las restantes noticias incompletas de Plotino sobre los gnósticos en el interior del valentinismo romano (concretamente en la forma como aparece en torno a Ptolomeo, según Ireneo, y Theodoto, según Clemente Alejandrino), será más fácil, así como será también posible explicar algunas de las aparentes anomalías de estos valentinianos romanos respecto de algunos otros de sus cofrades[13].

ENEADA II,9

El primero de nuestros capítulos, *Enn.* II,9,10, encierra tres partes. Una primera recapitulativa, una segunda que incluye datos históricos sobre Plotino y los gnósticos y una tercera que inicia el tratamiento teórico del mito gnóstico combatido y que se prosigue en el capítulo posterior.

12 Todo el capítulo 4 del *Contra gnosticos* se dedica a esto. Su proyecto se expresa claro en las líneas iniciales: "Pero si llegaran a afirmar que el Alma, por decir, «una vez perdidas las alas» ha producido (el mundo), al alma universal no le sucede tal; y si estos mismos llegaran a decir que ha caído, que digan la causa de la caída". En efecto, el alma caída de *Fedro* 246 c 2 se refiere a las almas particulares y no a la universal. Ver también II,9,15 y ya IV,3,16.

13 En algunas de las notas anteriores ya íbamos anticipando algunos rasgos polémicos que reflejaban detrás a los valentinianos.

1) De pasar revista, punto por punto, a cada una de las cosas que dicen los gnósticos, siguiendo el ejemplo del capítulo 9, serían muchos los errores que se podrían mostrar [14]. No obstante Plotino se retiene y las razones de su parquedad son éstas:

2) Entre los gnósticos los hay que son amigos, es decir, cofrades de Plotino y esta aceptación de la doctrina gnóstica, ya les viene de una época anterior a la fecha en que el maestro neoplatónico ha trabado relación con ellos [15]; éstos eran y siguen siendo gnósticos (pese a abrazar pensamiento tan contradictorio), no dudan, tampoco, al expresar sus mismas ideas (bien sea que lo hagan así para inspirar confianza o porque estén realmente convencidos de que sean verdaderas) y es tal su apego al mencionado credo, que nadie los sacará de sus creencias [16].

Y bien, siendo así, aclara Plotino, que en esta oportunidad él dirige la enseñanza a los alumnos íntimos (*gnorimoi*) [17] y esto para evitar que estos discípulos fieles sean conmovidos en sus convicciones; aunque ello, bien es claro, que no será a causa de las razones que aquellos *hairetikoi* esgriman, sino turbados por el arrogante lenguaje que utilizan. Y agrega algo más el maestro. Que de ser este ataque ideológico que dirige a los adversarios un escrito y no, sencillamente, lecciones entre los íntimos [18], otro hubiera sido su

[14] Efectivamente en *Enn.* II,9,9 son varias las alusiones directas a los adversarios. Ellas tienen que ver con errores que dependen de una falsa concepción del alma universal y de las almas particulares; con el rechazo del exclusivismo de los gnósticos o pneumáticos y del Dios ausente del cosmos u oposición del mundo divino y del mundo de la ignorancia, al que es ajeno el gnóstico. Algunas ideas se repiten en II,9,16. Para la aparente arrogancia del gnóstico, véase el testimonio de IRENEO en *Adv. Haer.* III,15,2 (HARVEY II, pp. 80-81). Sobre el considerarse "hijos de Dios, etc.", rec. el fragmento 4 de VALENTÍN. y ver el enjundioso comentario de ORBE, en *Greg.* 1, 1974, pp. 5 y siguientes.

[15] Sobre el significado de este *filoi*, véase PUECH, "Plotin et les gnostiques", p. 182. Pero cf. también lo dicho al final de este capítulo sobre la composición del discipulado de AMONIO SACCAS.

[16] Cf. también IRENEO, *Adv. Haer.* III,15,2 (HARVEY II, p. 80).

[17] Podría ser el equivalente del "*zelotás de kai diá filosofían synontas*..." de V.P. VII, *in initio*. La lectura del gran tratado y esta alusión, así como el "entre nosotros" de III,8,1 y "es éste el motivo por el que nuestros discursos sobre estas cosas no se dirigen a todos" de V,8,2, nos ratifican que los gnósticos combatidos por Plotino no asistieron a estas lecciones. P. HENRY extraía consecuencias totalmente diferentes de la última de las frases citadas. Véase: "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", en *Bull. de la Classe de Lettres. Acad. Royale de Belgique*, Bruxelles, 1937, pp. 328-330.

[18] Se ve claramente que los cursos han precedido a la redacción de las lecciones.

método de defensa contra tales disidentes e irrespetuosos de la tradición griega. Así pues, de acuerdo con las palabras del comienzo, se siente Plotino justificado para no entrar en los detalles, pues sabe que sus alumnos, bien orientados por las ideas que les ha expuesto, o sea, como se va aclarando, al vaciar significativamente la doctrina gnóstica y comprenderla plotinianamente, podrán también resolver filosóficamente los problemas que susciten otros puntos.

3) Hay, sin embargo, entre ellos una teoría sobre el origen del mundo tan extravagante y ya apuntada en dos oportunidades (*Enn.* II,9,4 y 8), que Plotino no la puede pasar por alto.

Comienza el maestro su exposición registrando sus dudas sobre la denominación misma del ser caído —¿El Alma ha caído o la Sabiduría? —Ambas, en realidad, se responde a sí mismo, ya que se trata de la misma entidad y la doble denominación de las almas en el cosmos como partes de la Sabiduría, le permiten identificar como único al ser que dicen caído [19]. Así y todo la vacilación que Plotino delata era posible debido a los dos aspectos de Sofía, que le podían resultar confusos [20]. Pero lo más grave no radica aquí para el filósofo griego, sino en que los adversarios sostengan sobre esta misma entidad algo contradictorio; que se "ha inclinado", puesto que está presa por sus fragmentos anímicos, pero al mismo tiempo, que no ha caído, sino que ha iluminado y que así ha reflejado su imagen en la oscuridad (= la materia). Además, de una imagen de esta imagen ha surgido el demiurgo (= el alma natural), el que queda separado de la Madre (= la Sofía inferior) y éste con la materia restante, salida como sabemos igual que aquélla de la que él mismo ha sido constituido, de la sustancia resultante de las pasiones de la Sofía inferior y de su conversión, va formando el mundo orgánico y el inorgánico, como lo ínfimo [21].

Está bien, pero para evitar confusiones en el lector, subrayemos algo que es previo a la iluminación aquí mencionada y que se

[19] Se trata de los dos aspectos de Sofía, como Sabiduría y Alma. Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I,3,6 (HARVEY I, pp. 31-32).

[20] Con la ratificación de II,9,12 = "almas verdaderas". Cf. *Adv. Haer.* I,4,5 (HARVEY I, p. 41). Para las túnicas de piel, *ibid.* I,5,4, HARVEY I, p. 49. Asimismo ver *Ext. Theod.* 55.

[21] Aquí seguimos con el mismo mito valentiniano, como bien veía ya SCHMIDT, *Plotins Stellung*, pp. 41-42. Nada tienen que ver aquí los sethianos de HIPÓLITO o los barbelognósticos de IRENEO y menos aún el *Poimandres*, como lo quiere el P. FESTUGIÈRE en *R.H.T.*, III, p. 92. Sofía, tanto inspira al demiurgo como paradigma y así él ejecuta su voluntad, como disemina en el cosmos ya formado las simientes espirituales. Así la misma Sofía es modelo y Madre y no caída y caída.

conoce por textos del santo Obispo de Lyón. A la creación del demiurgo y del mundo como aquí lo describe Plotino, le han precedido tres elementos que permiten comprender el aparente dualismo que aquí se presenta y que ha extraviado a más de un intérprete, pero que no extraviaba a Plotino, porque conocía este aspecto del *relato* gnóstico como se demuestra en II,9,8.

1) La oscuridad o materia o materialidad, estaba allí no como una sustancia *per se*, sino porque habíase decantado de las pasiones y del arrepentimiento.

2) Las partes de Sofía estaban como sus vástagos fuera del Pleroma y de lo que será la Ogdóada y esperando la constitución del mundo, porque ella los había engendrado ante la presencia de los ángeles del Salvador como espíritus.

3) En este momento Sofía ya arrepentida está en la Ogdóada y lo único que busca es reconquistar sus partículas luminosas, por eso nos dice san Ireneo:

> Ahora, según ellos, existían estas tres realidades, una a partir de las pasiones, esto es, la materia; otra, a partir de las conversión, lo psíquico; y lo que ha sido alumbrado, lo pneumático. De este modo ha vuelto la espalda a esta formación... Y primero ella da forma a partir de la sustancia psíquica al padre y rey de los psíquicos... demiurgo y padre... En efecto, dicen que la Intención queriendo hacer todo en honor de los Eones, ha producido imágenes de ellos... Y ella no sabiéndolo el demiurgo, conserva en imagen al Padre invisible, la imagen del Unigénito y la de los restantes Eones... Y bien, dicen que el demiurgo se ha transformado en padre y Dios de las cosas exteriores al Pleroma, siendo el creador de todo lo psíquico y material. Porque habiendo distinguido las dos sustancias que estaban mezcladas y habiendo producido cuerpos desde lo incorpóreo, forma el cielo y la tierra y se torna el demiurgo de los materiales y de los psíquicos... Y dicen que ignoraba las ideas de esto que producía y a la misma Madre... Ella tiene el lugar Intermediario y está sobre el demiurgo, pero fuera del Pleroma, hasta la consumación"[22].

Con la explicación del próximo capítulo (*Enn.* II,9,11) que completa a éste, se aclararán las supuestas incongruencias advertidas por Plotino, al par que se descubrirán otros elementos de la enseñanza de los personajes combatidos.

Prosigue aquí Plotino exponiendo las noticias cosmogónicas apuntadas al final del capítulo anterior. Estos son tanto los elementos como las dificultades encontradas por el maestro neoplatónico.

1) Sabiduría ha iluminado a la tiniebla, no ha bajado, enton-

[22] Cf. *Adv. Haer.* I,5,1-3, HARVEY I, pp. 41-46.

ces ¿cómo está caída? Porque, aclara Plotino, si ha iluminado algo (esta fuente iluminante podría ser una luz y así la demostración resulta más asequible), el efluvio luminoso ha partido desde ella y para esto no hay en absoluto que moverse hacia abajo. Claro, amplía Plotino con su punta de ironía, podría ser que la tiniebla estuviera en algún lugar inferior a Sabiduría, que ésta (sin duda por su escasa capacidad para iluminar), se haya movido hacia lo que quería iluminar y, ya próxima, lo haya logrado. Pero, dejando esto de lado, supongamos lo más común (lo que, además, corresponde al pensamiento antagonista), que ha iluminado sin necesidad de moverse, permaneciendo en sí, ¿por qué ha iluminado ella y no lo han hecho los seres que están sobre ella y que son más poderosos y que, naturalmente, tendrán más capacidad iluminadora?

Si se tiene en cuenta el relato anteriormente transcripto, al que claramente se refiere Plotino, sus dudas no eran tan legítimas. La iluminación de Sofía Achamoth no la hace presa de la caída, puesto que inspira al demiurgo firme desde la Ogdóada, pero ello no impide que sus vástagos espirituales estuvieran ya en el cosmos [23].

La segunda dificultad también es contestada por el relato valentiniano. Ella ilumina porque es iluminada (lo que también sabe Plotino), sólo que aquí el comportamiento es diferente de la estructura ontológica de su enseñanza [24].

2) Sabiduría ha sido capaz de iluminar al mundo habiendo recibido un pensamiento racional (*logismós*): ¿por qué no ha sido simultánea la creación del mundo, sino que éste ha debido esperar la aparición de algunas imágenes previas? [25].

3) Este *logismós* (= la tierra extranjera, = la tierra nueva de II,9,5) de Sofía, se ha originado en seres superiores a ella [26]. Pensa-

[23] Puede verse ORBE, en *Studia Missionalia*, 1972, pp. 281 y ss.

[24] Sabiduría ha recibido el *logismós* del Nous doblemente, para inspirar al demiurgo y para regenerar a los pneumáticos que son "el cosmos del cosmos".

[25] Se trata del tema rechazado en *Enn.* V,8,7. El cosmos sensible como reflejo del espiritual debe surgir inmediatamente como un todo, no por partes. El mito valentiniano, por el contrario, habla de su formación progresiva. Ver IRENEO, *Adv. Haer.* I,5,2, HARVEY I, pp. 44-45 y I,16,3, p. 164. Igualmente *Ext. Theod.* 48.

[26] Se ve con claridad que la *Kainé ge* y la *xene ge* se refieren a Sofía en su función maternal, como el cosmos ogdóadico perfecto que recuperará el gnóstico. El sentido, una vez más, es soteriológico y no cosmológico. El uso de la expresión es clara entre los valentinianos, cf. *Adv. Haer.* I,5,3, HARVEY I, p. 46. Este significado está previamente entre los ofitas, *apud* HIPÓLITO, *Elenchos* V,7,39, cuando identifican al Hombre Perfecto con Jerusalén, Madre

miento indisciplinado éste de los gnósticos, protesta el filósofo. Sabiduría está inclinada en tanto que produce el cosmos, sin embargo, estos seres que constituyen su plano correspondiente superior, ya que generan el modelo del cosmos que ella capta y atesora, no se inclinan para ejecutar semejante modelo [27].

4) Sabiduría, además, ilumina a la materia, pero el resultado de esta iluminación no se traduce en la producción de cuerpos (como resulta en Plotino al hacer Sabiduría=Alma), sino en imágenes anímicas. Esto es bastante extraño [28]. Así y todo, subraya Plotino, esta imagen del Alma, si no existe, no necesita en absoluto de la materia, pero si se encuentra existiendo, no puede separarse de su modelo y constituirá su reflejo inmediato, es decir, que será una y no una escalera de imágenes [29].

5) Pero esta primera imagen producida por Sofía, su pensamiento objetivado (*ennóema*), ¿qué es? En efecto, según Plotino que repite la expresión gnóstica, en torno al modo de ser del *ennóema* se multiplican los problemas:

a) Si es un ser, en qué se diferencia de Sofía. Porque podría, si Sabiduría es lo razonable (= al alma superior), su imagen, el alma inferior, ser la naturaleza. Siendo así las cosas, razona consecuentemente Plotino, el orgullo, audacia y vanagloria que se atribuye al modo de producción demiúrgica, carece totalmente de sentido e igual el que pueda producir por representación (*fantasía*) y más aún, por razonamiento (*loguízesthai*) [30].

de los vivientes. El *Anónimo de Bruce*, p. 136, apoya estos testimonios. La *Hip. de los Arcontes* 136, 13-15, con el *Tratado sin nombre*, 156, 22, ss., hablan de la "tierra adamantina" (puede verse la buena discusión de BULLARD, pp. 67 y ss.). Otros testimonios, incluidos los canónicos y patrísticos, pueden cotejarse en ORBE, *Est. Val.* IV, pp. 481-482. La denominación era también común entre los judíos, cf. SCHOLEM, *Les Origines de la Kabbale*, pp. 105 y ss.

27 Esta capacidad soteriológica le viene a Sofía Achamoth del Logos, pero éste no se inclina, porque su obra se realiza encima de la Hebdómada. Puede verse *Adv. Haer.* I,4,5, HARVEY I, p. 39. Otra vez la censura de PLOTINO da en el vacío.

28 Achamoth como Sabiduría del mundo tiene en sí las ideas (= imagen psíquica, *ennóema*, como se la llama poco después), que imprime en el demiurgo. Ver. *Adv. Haer.* I,5,1, HARVEY I, p. 42.

29 Tenemos nuevamente la exigencia plotiniana de la inmediatez modelo/imagen frente a las sucesivas mediaciones del Logos y de Sofía: su pensamiento, el demiurgo al que inspira, etcétera.

30 El orgullo es atribuido aquí correctamente por PLOTINO al demiurgo (= la naturaleza), de acuerdo con *Adv. Haer.* I,5,3, HARVEY I, pp. 46-47. En II,9,4, sin embargo, el mismo demérito, se afirma de Sofía, ver *ibid.* I,2,2, p. 15; pero no es esto lo dicho por el fragmento 5 de VALENTÍN, *Str.* IV,89,6-

b) Pero también, caprichosamente, aparece el hacedor originado por el *ennóema* y la materia. Luego surgen nuevos problemas: ¿qué justifica el empleo de este nombre de *ennóema* para la imagen y, además, cómo tiene capacidad para producir un *ennóema* [31]?

6) Finalmente, observa Plotino que el demiurgo plasma el mundo. Pero, ¿cómo es la producción del mundo? Según estos gnósticos se trata de un proceso que ordena unas cosas detrás de otras en su aparición y, además, en tal proceso el fuego ocupa el primer lugar [32].

De acuerdo con los puntos expuestos, podríamos extraer el siguiente esquema gnóstico que resulta ser idéntico en la palabra críptica de Plotino y en la más abierta de Ireneo de Lyon:

—Los Eones superiores que dan una forma a la Sofía inferior a través de su mensajero, el Salvador (= *Logos* de II,9,1).

—La Sofía inferior que inmóvil en la Ogdóada moviliza el anterior plan doblemente: a) inspirando al demiurgo para que inconscientemente ponga a la materia, resultado de la caída, organizándola a su servicio; b) atrayendo con este recurso a los espirituales hacia sí, "la tierra nueva" o "Madre".

Una vez más. Una cosa es el relato valentiniano en su contexto y otra muy diferente, el constreñirlo en el marco de la ontología plotiniana.

Pero el último de los capítulos de este tratado que vamos a analizar (*Enn.* II,9,12), sigue aclarando la doctrina cosmogónica combatida, así como origina problemas en torno a los elementos que han precedido a la formación del cosmos.

1) El demiurgo hace el cosmos recordando lo que ha visto, aunque ni él ni su Madre existían por completo. En efecto, aquí

90,2, según lo aclara el mismo CLEMENTE y demostrara ORBE en *Est. Val.* II, pp. 372 y ss.; no obstante la cita de *Plotini Opera* I, p 227, sigue incólume. Ambos aspectos, dentro del gnosticismo, son subrayados por los barbelognósticos (*Adv. Haer.* I,29,4, HARVEY I, 226 para Sofía) y por los basilidianos (*Elenchos* VII, 23,5) para el demiurgo, para dar algún otro ejemplo. Aquí hay una nueva crítica al antropomorfismo productor, pero no una cita literal.

[31] En realidad, el demiurgo procede de la materia, originada, como se ha visto de las pasiones de Sofía. El *ennóema* lo inspira inconscientemente, no lo forma. Ver *Adv. Haer.* I,4,1, HARVEY I, p. 35. También *Ext. Theod.* 49.

[32] Véase el punto rechazado en IRENEO, *Adv. Haer.* I,5,4, HARVEY I, pp. 48-49. *Ibid.* p. 164, entre los marcosianos, igualmente *Ext. Theod.* 47-48.

Plotino hace presente los elementos inmediatamente posteriores a la consumación final, según el mito valentiniano; pues, entonces, Sofía Achamoth completa con su prole espiritual recuperada, será reintegrada desde la Ogdóada al Pleroma, formando pareja, ella, con su syzygia y ellos, con sus ángeles. Entretanto, colige Plotino, está incompleta. Ciertamente, pero semejante completitud no era necesaria para la formación del mundo, sino, al contrario, el mundo era un medio para esta finalidad. Igualmente sucede con el demiurgo que completará su función una vez que todos los psíquicos se hayan salvado y se transfiera de este modo desde la Hebdómada a la Ogdóada. El razonamiento y las críticas de Plotino son equivalentes a lo anteriormente dicho. Coloca sus categorías de pensamiento sobre el relato salvífico y crea una total confusión [33].

2) Los gnósticos no son imágenes psíquicas, sino "almas verdaderas" (= partes de Sofía), o sea, no son psíquicos, sino pneumáticos; b) el demiurgo llegado a ser después que ellos, ha participado del plan de su Madre (= Sofía Achamoth), ha captado, así, el proyecto del cosmos e incluso analíticamente. No obstante, mientras éste sólo puede captar de este modo lo superior, los gnósticos, apenas uno o dos, alcanzan a comprender sus orígenes reales [34].

3) El fuego es creado en primer lugar por el demiurgo. Plotino no se explica la razón de la primacía de este elemento y por qué si la idea del cosmos precede a éste como un todo, no ha aparecido también el cosmos como una totalidad simultánea. En efecto, la anterior imagen cosmogónica tiene que ver con la producción de los artesanos que construyen sus obras por partes, pero resulta que los artesanos son posteriores al mundo y a la naturaleza; luego, sostiene Plotino entendiendo al pie de la letra el mito, no debemos fijarnos en ellos para hablar de semejante producción [35].

Encuentra el Neoplatónico antes de concluir el capítulo algunas otras notas autocontradictorias del relato gnóstico a la luz de su doctrina filosófica, pero lo dicho con el apoyo de algunas otras aclaraciones pertenecientes a otras subdivisiones de la *Enn.* II,9, nos parece que son suficientes para ratificar nuestra anterior sospecha, o sea, que el testimonio gnóstico por Plotino refutado, es el que

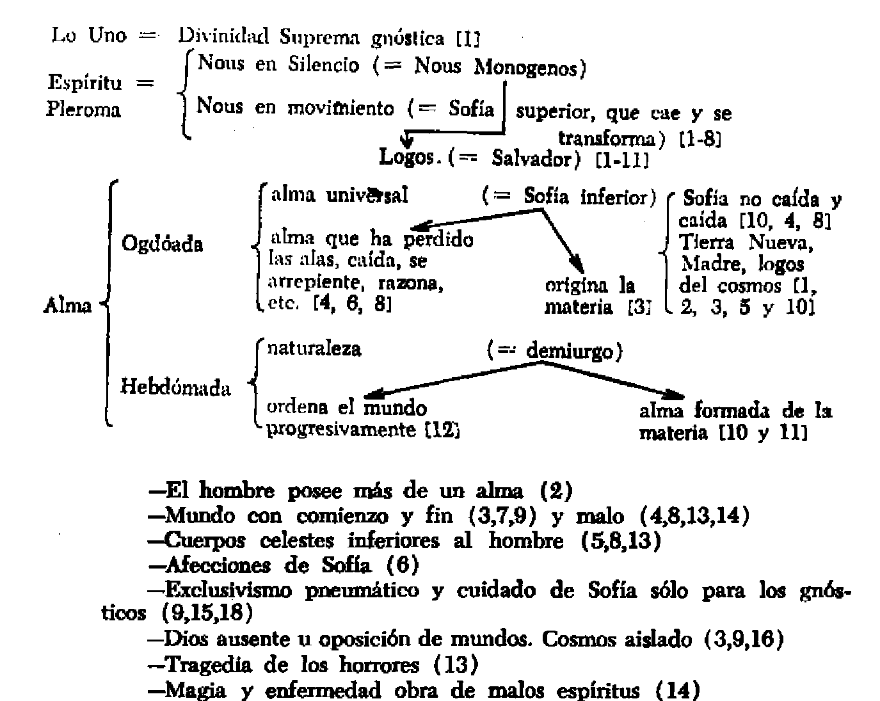
[33] Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* I,6,4, HARVEY I, pp. 58-59.

[34] Cf. *Adv. Haer.* I,3,1, HARVEY I, p. 24. Y el *Ext. Theod.* 56: "pero los espirituales son pocos". Sucede igual entre los basilidianos y el *Ev. Thomas.*

[35] Cf. *Adv. Haer.* I,5,4, p. 48 y, entre los marcosianos, *ibid.* I,13,3, HARVEY I, pp. 164-165.

ofrece la escuela valentiniana posterior a las primeras generaciones de valentinianos romanos [36].

Sinópticamente, tal es la constitución del relato valentiniano que el maestro neoplatónico nos ofrece:



—El hombre posee más de un alma (2)
—Mundo con comienzo y fin (3,7,9) y malo (4,8,13,14)
—Cuerpos celestes inferiores al hombre (5,8,13)
—Afecciones de Sofía (6)
—Exclusivismo pneumático y cuidado de Sofía sólo para los gnósticos (9,15,18)
—Dios ausente u oposición de mundos. Cosmos aislado (3,9,16)
—Tragedia de los horrores (13)
—Magia y enfermedad obra de malos espíritus (14)
—"Gnósticos", sin doctrina de la virtud ni su ejercicio (15,18)

36 Registramos algunos otros puntos importantes de la polémica, los solos que nos permite el poco espacio. En *Enn.* II,9,4 se menciona la pasión y caída de Sofía (contrástese *Adv. Haer.* I,1,1-2, HARVEY I, pp. 13-15), así como que esa caída es la causa de la creación del mundo; del arrepentimiento de Sofía (como también en II,9,6), cf. *Adv. Haer.* 1,4,1, HARVEY I, p. 35. Este último texto citado de IRENEO podría también echar luz sobre la segunda alma surgida de los elementos que PLOTINO menciona; del fin del mundo, una vez rescatados todos los pneumáticos (*Adv. Haer.* I, 6,1, I, p. 53 y *Ext. Theod.* 63). En II,9,5, los gnósticos son superiores a los astros por poseer un alma inmortal y divina (*Adv. Haer.* I,6,2, I, pp. 54-55). *Enn.* II,9,6: para los *antitypoi*, ver EPIFANIO, *Panarion*, 31,5,5; para *paroikeseis*, el texto más próximo es basilidiano. Las transmigraciones tampoco aparecen entre los valentinianos, pero sí entre los discípulos de Basílides y otros gnósticos. La multitud de nombres para los seres espirituales también es propia de los valentinianos (*Adv. Haer.* 1,1,1). *Enn.* II,9,14. Las prácticas mágicas se registran entre basilidianos

Ahora bien, una vez reconstruido el esquema netamente valentiniano que Plotino tiene en la mente cuando hace su alegato, resulta igualmente posible exhumar los elementos antignósticos que se ocultan tras la tersa exposición de los tres tratados anteriores.

En *Enn.* III,8 (30) tenemos en *1* el rechazo de la noción estrecha de contemplación estoica y aristotélica, pero debajo se encuentra el demiurgo valentiniano (= naturaleza) que obra ignorantemente; en *2* el concepto de la naturaleza como equivalente a un artesano es censurado valiéndose Plotino de la crítica de los epicúreos dirigida contra intérpretes antropomorfistas del demiurgo platónico, pero *sub facie* yace el demiurgo de los valentinianos, gnósticos que vendrían de ese modo a integrar este grupo de exégetas desviados, y que son los que otorgan a su demiurgo un "logos" diferente de su actividad operativa; en *3* se le otorga a este productor la capacidad racional y en *4*, el cambio o movimiento. Los capítulos 5 y 6 encierran una descripción de las relaciones del alma universal (= Sofía inferior) con su imagen (= naturaleza=demiurgo) y el resumen de 7, confirma y aclara que el fin de la producción, que no es propiamente tal (ya que tanto en el alma universal como en la naturaleza se identifica con la índole misma del agente), es un producto para ser contemplado (*hina theorethé*) y no una obra exterior motivo de honor (así se atribuye, según hemos visto, a la primera en II,9,4 con cierta imprecisión, pero con exactitud al demiurgo [= naturaleza] en II,9,11)[37]. En *8* ya el alma universal aparece subordinada al Espíritu (= Sofía superior parcialmente) que asimismo se manifiesta aquí como Vida (*Zoé*). Los tres capítulos últimos se refieren a lo Uno.

En la Enéada siguiente (V, 8 [31] en torno a la belleza sensible y espiritual), *1* y *2*, se refieren nuevamente a una manera de entender antropomórficamente a la naturaleza (= demiurgo), autora de los seres bellos naturales, y se remata con una jerarquización inte-

y otros gnósticos. El origen de la enfermedad en los espíritus, si bien propia de la mentalidad semítica y evangélica, no tiene equivalentes gnósticos aparentes. *Enn.* II,9,15: contra la *heimarmene* ver *Ext. Theod.* 69 y 72; amoralismo, ver *Adv. Haer.* I,6,2, HARVEY I, p. 55; para "los que conocen", ver *Ext. Theod.* 78 y *Adv. Haer.* I,21,4, p. 186. *Enn.* II,9,16: sobre la ausencia de Dios del mundo, ver *Carta a Flora* 33,7,3-7; contra la Providencia (aunque la de los gnósticos es doble) ver *Ext. Theod.* 74. *Enn.* II,9,18: para la denominación de "hermanos", cf. *Carta a Flora* 3,1. La coincidencia de algunos de los elementos referidos por PLOTINO y no registrados entre los valentinianos, pero sí entre los seguidores de Basílides, podría proporcionar una pista para saber qué tipo de gnósticos eran los que el filósofo griego conoció en Alejandría.

37 Ver n. 30.

riorista de la belleza que se repite, entre otros lugares, en *Enn.* II, 9,16 *in fine* y 17 y que combate el proceder contra la virtud. En *4* el Espíritu se ofrece como Vida/Sabiduría (= Sofía superior) con una plenitud que impide deficiencias psicológicas, es decir, el drama intrapleromático que motivó la caída del último de los Eones y en *5*, continuando con la misma reflexión, se presentan las diferentes instancias del mito valentiniano. La Sabiduría está por doquier: en primer lugar la naturaleza (= demiurgo) posee un logos, ella lo recibe de otra entidad (= alma universal/Sofía inferior) y ésta de otro (= Logos o Salvador que proviene de la Sofía superior o Pleroma) y ya llegados aquí no es posible ir más arriba, pues el logos ideal debe coincidir con el Espíritu; pero *realmente*, ya que en él hay una unidad indivisible de las ideas, las que no se deben interpretar epinoéticamente como sus aspectos, ni menos, como Eones dibujados por el Padre [38]. Coherentemente, tampoco en el interior del Espíritu hay raciocinio ni deliberación como, por el contrario, sucede en la intrahistoria espiritual de la Sofía superior. Pero desde V,8,7 Plotino cambia la perspectiva sobre el Hacedor y la torna más premiosa, unificando las Sofías superior e inferior y el demiurgo, ya que comienza a moverse sólo con la relación mundo espiritual/mundo sensible, como modelo de belleza, respectivamente, e imagen bella ontológicamente necesaria (*9* a *12*).

En *Enn.* V,5 (32), 3 y ss. puede tratar Plotino, finalmente, el análisis de la primera hipóstasis a través del segundo subsistente, varias veces aplazado después de los esbozos de III, 8,9-11 y V,8,13; pero antes, en *1* y *2* se subraya, una vez más, la falsedad que implica el entendimiento de un Espíritu (= Sofía superior en tanto el aspecto del Pleroma que tiene que ver con el cosmos tanto física como soteriológicamente), cuyos contenidos serían imágenes (es decir, verdades segundas) pintadas y sobre el que se ha proyectado el modo humano de razonar.

INDICIOS Y CONFIRMACIONES DEL ALEGATO CONTRA LOS GNÓSTICOS

Examinado el contenido del curso unitario que constituye la "gran tetralogía", puestos al descubierto los posibles destinatarios de la defensa de *Enn.* II,9 y teniendo en cuenta, como se ha dicho,

[38] Puede verse *Anónimo de Bruce*, BAYNES, CH. A., *A Coptic Gnostic Treatise*, pp. 12 y 96. Brevemente, GARCÍA BAZÁN, "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino", p. 183, n. 12.

que las relaciones de Plotino con los gnósticos son anteriores a estos años, resultaría sugestivo presentar la posible historia, según el orden del tiempo, de estos contactos a lo largo de la *Enéadas*.

El proceso de la producción filosófica plotiniana en relación con los gnósticos valentinianos de Roma, lo podemos dividir en cinco grandes etapas.

Hubo un primer momento de franca convivencia entre el maestro neoplatónico y los gnósticos de su confraternidad y *synousía* que comprende la época de elaboración de los tratados I,6 (1); IV,7 (2); III,1 (3); IV,2 (4) y V,9 (5); ya que en ellos no hay notas polémicas perceptibles. Se delatan, por el contrario, numerosos rasgos generales del espiritualismo del tiempo que son comunes al platonismo alejandrino, a los tratados herméticos y a los gnósticos; emerge igualmente de estos escritos, sobre todo del tratado "Sobre lo bello" (I,6), una atmósfera mística que difiere muy poco del afán liberador del gnóstico y se da eminentemente en el conjunto una modalidad lingüística radicalizadora del platonismo que se aproxima también mucho a los giros elocuentes a que los gnósticos nos tienen acostumbrados para manifestar su rechazo del mundo. Las anteriores notas gnostizantes, sin embargo, si bien revelan un fondo cultural alejandrino del que participó Plotino y en el que los gnósticos tuvieron una presencia sobresaliente, en nada comprometen la coherencia plena del plotinismo que en años posteriores sólo recibe desarrollos más amplios y precisiones sobre algunos temas que antes eran algo más indeterminados. Y precisamente, si no en el desarrollo de la doctrina plotiniana, en estas determinaciones del lenguaje filosófico a que hemos aludido los valentinianos romanos han desempeñado un papel decisivo, pues, probablemente, utilizaban estos escritos de Plotino con el ánimo de subsumirlos en su propio esquema de pensamiento [39].

[39] Elementos a simple vista gnostizantes se encuentran en *Enn.* I,6,5, 25-58; 6,13-15; 7,1 ss.; 24-25 y 37-39 (hay algo similar en C.H. I,26); 8,7 ss. (la figura de la "huida a la querida patria" se encuentra también en *Exégesis del Alma*, pero es un elemento genérico. Puede verse asimismo, PORFIRIO, *De Ant. Nymph.* 34 y el comentario de BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère*, pp. 461 y ss.); 9,11 ss. Algunos de estos elementos han sido ya señalados por *Plotins Schriften* I b, pp. 365-366 y BRÉHIER, H., *Ennéades* I, p. 104, n. 1. Del mismo modo en *Enn.* IV,7,10 hay también elementos similares (ver igualmente C.H. I,10, aunque eliminando la primera de las citas de *Plotins Schriften* I b, p. 404). Sobre la imagen de las estatuas refractarias a la herrumbre y el oro, al fango, véase también *Enn.* I,6,5; V,8,3 y I,1 (53), 12 sobre Glauco que tiene el mismo sentido. Los paralelos gnósticos están en *Adv. Haer.* I,6,2, HARVEY I, pp. 54-55 y algo semejante entre sethianos, naasenos y peratas de Hipólito (ver *Elenchos*, V,21,1; V,7,35 y V,14,16). Cf., en general,

Ha sido esta la causa de que en la segunda etapa que hemos indicado, las sospechas de Plotino aumenten de grado y se inicien así los rechazos de las doctrinas ajenas. En este momento deben colocarse los tratados eneádicos comprendidos, según el orden cronológico entre el 6º y el 26º inclusive. Ofreceremos sólo algunos ejemplos sobresalientes:

En el tratado que lleva por título "Sobre el descenso del alma en el cuerpo" (*Enn.* IV,8 [6]), Plotino, por primera vez perfila sus líneas. En el capítulo 1º de este escrito el Neoplatónico hace una enumeración de autores y de doctrinas y muestra una aparente contradicción en Platón, entre el pesimismo del *Fedro* y del *Fedón*, por una parte, y el optimismo del *Timeo*, por la otra [40]. De tal modo le surgen al maestro preguntas fundamentales. Una general: ¿Cómo es la unión del cuerpo y el alma? y dos particulares: ¿Cómo es el mundo donde está el alma? y ¿El creador ha obrado bien o mal con esta unión? Es decir, aquí se encuentra encerrado el planteo entre las relaciones alma del mundo/alma particular, que es lo que distingue claramente el pensamiento de Plotino del de los gnósticos, ya que es la reflexión que justifica la bondad del mundo o universo y la situación del alma particular en él bajo las condiciones de un alma caída, cuya forma, psicológica según Plotino, ha asumido el demiurgo de los gnósticos.

A tales preguntas, se hacen oír enseguida las respuestas:

1) El alma universal gobierna todo, sin relacionarse con cada cosa.

2) Los astros participan del mismo tipo de gobierno.

3) Las almas particulares están en contacto con lo que gobiernan y se impregnan de ello por su vecindad.

AUBINEAU, M., "Le thème du «bourbier» dans la littérature grecque profane et chrétienne", *Rech de Sciences Relig.* 1959, pp. 186-214), como en IV, 7,12. En III,1,10, se encuentran incluso expresiones más comprometedoras y en V,9,1 (en relación con los tres tipos de hombres cf. *Adv. Haer.* I,7,5, HARVEY I, pp. 64-65; *ibid.* I,5,4, pp. 49-52 y entre los naasenos, *Elenchos* V,8,1 ss. Del mismo modo las afirmaciones sumarias sobre la belleza interior y la Inteligencia verdadera, serán desarrolladas en el curso 265/266), 4 (la expresión "el alma está en el mundo" se corrige desde VI,4 [22], 1. Ver igualmente C.H. X,13 y 17, aunque difieren V,10 y X,3), 9 y 10 (con temas que posteriormente preocuparán en III,8, 7 y II,9,12. El problema del mal y de la materia esbozado en este último capítulo ocupará después muchas veces a Plotino, sin caer en contradicciones, véase nuestro art. "Matter in Plotinus and Shamkara").

[40] Ver BRÉHIER, *Ennéades* IV, p. 217, n. 2 y FESTUGIÈRE, *R.H.T.*, III, pp. 77 y ss., donde no se ha ahondado el problema.

Siendo así las cosas, 1º y 2º ni tienen obstáculos para pensar ni sienten placeres, deseos o temores y, especialmente a 1º, nada le falta, ni la inclina hacia abajo (*néusin kato*) apartándola de su contemplación, sino que vecina a las ideas, ordena por su potencia el universo sin hacer nada (*aprágmoni*). 3º, por el contrario, sienten el desajuste, experimentan, por lo tanto, deseos, penas, etc. Están en una tumba (= cuerpo) y en una caverna (= mundo). Y la descripción ofrecida se torna fiel, porque las causas del descenso son diferentes.

1) (1º y 2º), no son el Espíritu, sino el alma espiritualizable (= razonable), luego lo ven de cerca, intuyen directamente sus contenidos y mirando lo intuido gobiernan lo que sigue, ya que así es la realidad.

2) Las almas particulares actúan razonablemente volviéndose (*epistrofé*) al alma universal, de donde proceden, pero también tienen poder sobre lo inferior. Como el rayo luminoso, las almas allí están libre de sufrimiento, como, además, los reyes con el gran Rey [41], "pero ellas cambian del todo hacia las partes y hacia ser ellas mismas y, por decir, se cansan de estar unas con otras y se retiran a sí mismas", ahora ella se preocupa de un objeto particular y se molesta por otros y ésta tal es el alma caída y "con las alas perdidas". De aquí ésta se puede levantar, después del nacimiento, por la comprensión y, de este modo, desatar las alas, tomando por punto de partida la reminiscencia, ya que las almas caídas conservan siempre algo que es superior. Esto fue así expuesto ya por Platón en *Timeo* 41 c-d [42].

En el capítulo 6º se exponen algunas ideas antignósticas: a) el término anterior tiene una potencia inefable que produce y que el producto no debe por celo (*fthonos*) limitar. Esta potencia debe avanzar siempre, sin que nada se le escape [43]. b) Nada puede impedir al ser recibir la naturaleza del Bien que le corresponde. c) Si la naturaleza de la materia es eterna, en tanto que existe, le es imposible no tener su parte de lo Bueno, en la medida en que lo

[41] Rec. *Enn.* V,5,3.

[42] El Cap. 5 subraya la ausencia de contradicción. Las almas quieren, pero sin contrariar con ello una voluntad más alta. Además, la falta del alma caída es doble, una tiene que ver con el descenso, la otra, con su conducta, una vez que ha perdido las alas.

[43] Cf. *Enn.* III,8,5 y II,9,3.

puede recibir. Y si su origen es una consecuencia necesaria (*epekoloúthesen*) de causas anteriores, tampoco debe estar separada (*choris éinai*) de este principio, pues éste sería capaz de crearla, aunque no de alcanzarla [44]. d) Lo sensible es la manifestación de lo espiritual, a lo que imita en tanto que puede [45].

En el capítulo 7, además, se enuncia que existe el modo de ser espiritual y el sensible. Que mejor es el primero, pero que el Alma, por su modo de ser debe participar también en el segundo. Y por esto no hay por qué irritarse (*ouk aganakteteón*) contra ella [46], porque es intermediaria, entre el mundo espiritual y el sensible, del que recibe algo, si no lo organiza permaneciendo en sí. Todo remata en el capítulo 8º cuando se afirma "contra la opinión de los otros" (*pará doxan*), que ningún alma está totalmente sumergida en lo sensible, sino que siempre queda algo en lo espiritual, por más que si domina lo de abajo, no se comprende lo contemplado [47].

Dos años antes de nuestro gran tratado, menudean las alusiones polémicas. En el capítulo 1º de *Enn.* VI,4 (22), Plotino se corrige. Es el cuerpo el que está en el alma y no al revés y en el capítulo siguiente, se confirma que todas las cosas de este universo, imagen de aquél, que es el verdadero, dependen de él (*ex ekeinou ertemenon*) y al final del mismo tratado, capítulos 9-10 y 11, dedica el espacio a discutir con adversarios no citados, pero que no es difícil de identificar con nuestros gnósticos por lo dicho previamente [48], que la imagen es inseparable del modelo, de lo contrario la copia dejaría de existir, lo que igualmente está de acuerdo con lo explicado anteriormente sobre una potencia que proviene de un ser superior y que en *10* se ilustra con imágenes concretas. De esta manera

[44] Cf. *Enn.* II,9,3.

[45] Cf. *Enn.* II,9,8.

[46] Cf. *Enn.* II,9,15 y ya IV,3,16.

[47] Cf. III,8,4, al igual que IV,3 (27), 18 y V,1 (42), 10. La actitud de PLOTINO ya era polémica en IV,8 (6), 8 *in initio*. Sobre las diferencias neoplatónicas en este punto, cf. DODDS, E.R., *The Elements...*, pp. 309-310. En este mismo capítulo se sostiene que el alma universal es *áponos* y no necesita del razonamiento. Se encuentran también elementos dignos de notar en VI,9 (9), 3, en parte en relación con III,8,8; y VI,9,7 y 9. Igualmente en V,1 (10), 1,2 y 3 y V,2 (11),2. Tienen también que ver con nuestro tema los fragmentos 1 y 6 de III,9 (13), pero ya sabemos los problemas que presenta este tratado al ser una recopilación de notas. Ver igualmente III,4 (15),4 en donde se insiste en que el alma universal no ha descendido y I,2 (19),4 con el proceso descripto hacia lo espiritual y el cap. 5 se relaciona con *Enn.* II,9,17.

[48] Cf. nuestro artículo, "Sobre una aparente contradicción en los textos de PLOTINO".

queda establecido con firmeza que lo espiritual está presente por doquier [49].

Tercer momento. En el año escolar anterior al de nuestra polémica, la ruptura ya está en el horizonte. De este modo aparecen nuevos elementos dilucidatorios en *Enn.* IV,3 (27),6 en torno al alma universal y a las almas particulares. La anterior que es hermana (*adelfé*) de éstas y que ha producido el mundo, les ha preparado partes de él como moradas. El alma universal permanece, las otras avanzan y se alejan así hacia el abismo. De este modo resulta claro que en el capítulo 8º el alma del universo sea diferente de "la que ha perdido las alas". Los capítulos 9 a 13 subrayan doctrinas ya delineadas sobre cómo se relaciona el cuerpo con las almas [50]. De este modo se embellece el mundo, se insiste en *14*, acogiendo otras almas sobre su primera organización. Y siguiendo en esta misma tesitura, en relación con los males sufridos por el justo, el mundo se concibe como un orden universal equitativo y siéndolo resulta lícito a Plotino escribir en el capítulo 16: "porque no se debe pensar que esta coordinación sea un orden ateo ni injusto, sino algo exacto en la dispensación de lo conveniente, que, sin embargo, sus razones no son patentes y que existen sólo motivos de censura para quienes las ignoran". Por lo tanto el cielo es lo mejor de lo sensible [51].

Y en *Enn.* IV,4,9, ya en el umbral de nuestro curso, se nos siguen martilleando las ideas contra los gnósticos. Zeus (= el Alma) ordena el mundo, lo guía, dispone y conoce este todo de infinita sucesión, porque se conoce a sí mismo. De este modo en el Cap. 10 registramos estos claros indicios: 1) Lo que ordena es doble, demiurgo, en un sentido, alma del mundo en otro, luego la figura de Zeus se aplica a ambas consideraciones. 2) El demiurgo es

[49] VI,4,4 se relaciona también con II,9,3. Ver del mismo modo VI,5 (23), 8 donde se manifiesta que es imposible que el Espíritu y la materia estén en lugares separados. En V,6 (24),1 se insiste en la identidad del Espíritu respecto del conocimiento y en IV,3 (27),4 se recuerda que el alma universal no desciende.

[50] 1) el alma universal; a) queda arriba, pero el mundo no está separado de ella; b) ella obra sin reflexión, esfuerzo ni deliberación, y c) todo participa de ésta; 2) las almas particulares: ven sus imágenes en el espejo de Dionisos, se lanzan hacia abajo, pero sin romper amarras con lo superior, así sus cabezas quedan por encima del cielo (rec. V,8,3). Cada alma viene al cuerpo que le está preparado, luego esta venida es espontánea, no voluntaria. Es el seguimiento de una ley universal.

[51] Hay otros elementos útiles en los capítulos 24 y 26. En *Enn.* IV,4 (28),3 hay referencias a la memoria (rec. II,9,13) y al alma que se quiere a sí misma y se inclina hacia afuera.

inmóvil y atemporal, aunque si guía el mundo debemos saber con seguridad si se las pasa razonando (*loguízesthai*) y buscando (*zetein*) lo que debe hacer. No, contesta el maestro, pues lo que debe hacer ya lo tiene hallado y ordenado, y esto último no a la manera de una orden, puesto que lo ordenado ya existía, sino porque el principio que produce es el orden mismo; o sea, la actualidad de un alma que permanece ligada (*exertemenes*) a una sabiduría (*frónesis*), ya que el orden es su imagen en ella. 3) Y porque esta sabiduría no se muda (*trepo*), tampoco ésta (el alma) varía. En efecto, no es posible que ahora mire a lo inteligible y después no, ya que quedaría perpleja, pues una es el alma y una es su obra. 4) Lo que gobierna siempre rige y domina. Siendo así, ¿de dónde le vendría lo múltiple que ocasiona el conflicto o perplejidad? Este principio siempre quiere lo mismo. 5) Pues de querer ora esto, ora lo otro, ¿dónde se originaría lo otro? 6) Su obra sería muy débil y, además, al razonar, dudaría [52]. El Cap. 12 confirma el anterior complejo de ideas con un ejemplo y el Cap. 13 continúa, pero con referencias directas: "*Esti de touta anthropon ... hosper tinés oethesan*" [53]. Y se insiste: 1) la sabiduría del mundo no tiene razonamiento, incerteza ni memoria, como tampoco le es penosa la dirección de lo que produce [54]; 2) ella produce según el modelo que tiene en sí y, viene, finalmente, una distinción entre el alma razonable (= alma universal) y la inferior a ella, confirmatoria de todo lo anteriormente dicho sobre Zeus como alma universal y natural, y una síntesis de su forma de conocer irradiante que anticipa lo que hemos visto retomado y ampliado en *Enn.* III,8 (30) [55].

Son los desarrollados los testimonios que nos permiten corroborar que antes del curso lectivo de los años 265/266, Plotino se encontró en relación ideológica con los gnósticos de *Enn.* II,9 por similitud o por rechazo de ideas. Entre los años 253/257, atenién-

[52] Cf. *Enn.* II,9,8.

[53] Ver ya BRÉHIER, *Ennéades* IV, p. 114, n. 1.

[54] Cf. *Enn.* II,9,18.

[55] Desde los capítulos 22 a 27 se explica que la tierra tiene alma vegetativa e inteligencia y que es un dios, ya que su alma es eternamente buena, de ahí sus nombres de Hestia y Démeter. En 30 se combinan al final el encanto de los artificios con el mundo todo, en 32 hay una aceptación de las dos almas y su explicación, lo que aclara sus referencias a la magia y los alcances de ésta en el Cap. 40 al final. En 42 se sostiene que "en los astros no hay una voluntad de oír nuestras plegarias —como lo creen algunos—. Igual al comienzo de 43 en donde se afirma *in fine*: "somos arrastrados no por técnicas mágicas, sino por la naturaleza que facilita el engaño y ata unos a otros no por los lugares, sino dándoles sus filtros". Cf. acaso, *Enn.* II,9,14.

donos a lo que nos es lícito, a la producción escrita del maestro neoplatónico, las fronteras doctrinarias no son explícitas. A partir del curso 257/258 (*Enn.* IV,8 [6]), se van delimitando los campos con un acrecentamiento que se intensifica paulatinamente, se afirma en el 264/265 y se confirma y estalla en 265/266.

Al alegato contra los gnósticos sigue inmediatamente un tratado técnico, *Enn* VI, 6 (34), titulado "Sobre los números", que tiene relación cronológica con nuestro curso, ya que, como se dijo, se desarrolló en el mismo año escolar, aunque no por su contenido, sino porque completa un tema cuyo desarrollo se promete en V,8,4 *in fine*[56]. Siguen después de estas clases tres breves tratados que amplían o desenvuelven cuestiones ya tratadas o comunes a tópicos escolares del tiempo: II,8 (35), que recuerda a *Enn.* IV,5 (29); I,5 (36), sobre si la felicidad puede recibir aumento en su índole con el correr del tiempo y II, 7 (37), sobre el significado de la mezcla total[57].

Viene a continuación un extenso tratado subdividido en dos partes, *Enn.* VI,7 (38) y VI,8 (39), donde Plotino vuelve a abordar algunos de los puntos más relevantes de su sabiduría metafísica. Concretamente, su reflexión gira sobre el Espíritu, sobre lo Uno y sobre sus mutuas relaciones.

Aquí algunos intérpretes del neoplatonismo han querido encontrar los primeros ecos conflictivos subsiguientes a la polémica antignóstica[58]. Es posible que la explicación introductoria del Cap. 1 de *Enn.* VI,7 que quita el razonamiento y la previsión al Espíritu, al par que elimina los últimos residuos de la posibilidad de una interpretación antropomórfica del relato creador del *Timeo*, sea un apagado retintín de la todavía vecina cuestión contra los gnósticos[59], así como la afirmación de la carencia de deliberación en Dios, a la que se dedica un corto espacio en el Cap. 3[60]. No hallamos más elementos que recuerden a *Enn.* II, 9 en nuestro tratado y, lo subrayamos, ninguno de los enumerados tiene el sello de tratarse de una remisión directa a él, como suele suceder con referencias posteriores.

[56] Puede verse IGAL, J., "Dos notas al tratado «Sobre los números» de Plotino", en *Estudios clásicos*, XIV, 1970, pp. 453-472.

[57] Cf. BRÉHIER, *Ennéades* II, pp. 89-90 y ARMSTRONG, *Plotinus, Enneads* II, p. 192.

[58] Cf., p. ej., HADOT, P., *Plotin*, Paris, 1963, p. 184.

[59] En efecto, estos tratados son del curso 266/267.

[60] Es probable que el Cap. 12 que presenta al universo o animal sensible, como imagen del universo espiritual, tenga que ver con la polémica.

En el segundo tratado mencionado (*Enn.* VI,8), Plotino analiza la existencia y el sentido de la voluntad humana, su relación con la libertad, basada en la propia y esencial, y por aquí pasa a la fuente de la libertad y al sentido eminencial que esta noción tiene en lo Uno.

Le parece de este modo al maestro neoplatónico una doctrina temeraria (*tis tolmerós logos*)[61] y extraña a los cánones de su escuela, aquella que argumenta: 1) Lo Uno es lo que es, pero no es dueño de su ser, ya que éste no proviene de Él. 2) De acuerdo con lo anterior, lo Uno no es libre. 3) Así, Él no produce o deja de producir porque quiera, sino porque está obligado.

Plotino ante tal discurso, arguye que ésta es una doctrina refractaria (*antítypos*) y sin solución y que destruye la posibilidad de cualquier conducta voluntaria y libre. Por lo tanto, éstas, o son palabras vacías de significado o, si se insiste en que lo tienen, se torna fácil su refutación, porque lo Primero: a) Existiría por azar, lo que no es así, ya que lo que le sigue y de Él depende no tiene tal naturaleza al acaso; b) debería su nacimiento a otro, pero Él no ha nacido; c) se le quitaría la libertad porque produce de acuerdo con lo que es, lo que resulta absurdo, ya que significaría establecer un quiasmo entre ser y producir y, lo peor, afirmar que su actividad puede ir contra su modo de ser; d) su natural aislamiento (*monaché*), no le quita poder, ya que no es solo por limitación extraña, sino por su superior e inabarcable naturaleza; e) tampoco carecería de libertad lo Bueno, porque no se mueva hacia nada, ya que por naturaleza le corresponde que todo se mueva hacia Él, razón por la que ningún objeto o ser le impide el movimiento.

Las anteriores objeciones permiten a Plotino proseguir con el desarrollo del significado de la libertad del más alto Principio y, de este modo, se descubren, por una parte, el carácter filosófico y genérico de varios de estos argumentos, p. ej., el carácter no accidental de lo Bueno y su índole preprincipial; pero por otra, sobre todo, el empleo de una explicación inculpadora contra aquellos adversarios doctrinales que queriendo dar algo a lo Primero, en realidad, falsifican su modo de ser. Y si el procedimiento tiene sus paralelos en otros momentos (rec. III,8,11), aquí se encuentra en relación con el punto b). Es ello lo que ha hecho pensar a E. Bréhier,

[61] La expresión puede indicar novedad (rec. para el mismo PLOTINO, *Enn.* V,9 [9], 10 y el comentario de HADOT, P., en*Annuaire* 1971-1972. *École Pratique des Hautes Études*, Paris, 1973, pp. 270-273). Ella no es ajena a otras orientaciones religiosas, cf. C.H. V,9.

seguido por Vincenzo Cilento, que aquí nos encontramos de nuevo ante nuestros gnósticos [62]. Dice el maestro textualmente:

> "Pero creemos que imaginamos esta dificultad sobre su naturaleza (= la de lo Bueno), porque pensamos, en primer lugar que hay un espacio (*choran*) o lugar, como cierto caos, después traemos a esta naturaleza dentro de este caos o lugar que hay en nuestra fantasía y después, llegado en tal lugar, buscamos, por decir, de dónde y cómo ha venido aquí y tomamos su presencia y ser como siendo un extraño y asimismo como originado a partir del abismo o caído desde una altura" (VI,8,11, 13-22).

Bien visto, en tan raro texto de resonancias teogónicas [63], no encontramos ni el sentido, ni la letra de la Divinidad Suprema valentiniana. Dicen los valentinianos por la pluma de Ireneo de Lyón:

> "En efecto, dicen que en las alturas invisibles e incomprensibles hay un Eón perfecto, el que preexiste; y le llaman también Proprincipio, Propadre y Abismo; y dicen también que es inabarcable e invisible, eterno e inengendrado estando en silencio y gran soledad por infinitos siglos" (*Adv. Haer.*, I,1,1, Harvey I, p. 8).

Y continúan los valentinianos para explicar el origen del Pleroma:

> "Y coexiste con Él (= el Abismo) también *Ennoia* a la que llaman asimismo Gracia y Silencio; una vez que el Abismo ha determinado emitir desde sí mismo a éste, como principio de todo y como una simiente, a esta emisión que se había determinado a emitir, la ha colocado como *una matriz en el Silencio que con Él coexiste*. Y ella habiendo acogido esta simiente y llegada a ser encinta, ha dado a luz al Nous (*Adv. Haer.* I,1,1, Harvey I, p. 9) [64].

Los textos referidos al primer Principio de los naasenos y de los sethianos citados por Bréhier (VI, 2ª p. 121), no resuelven nada y menos las afirmaciones sin ningún apoyo documental de las pp. 126 y ss. El P. Cilento prolonga estas hipótesis sin mayor reflexión sobre su fundamentación [65]. Nosotros creemos, por el contrario, que

[62] Cf. BRÉHIER, *Ennéades* VI,2 ap., pp. 120 ss. y CILENTO, "La radice metafisica della libertà nell' antignosi plotiniana", en *La Parola del Pasato*, 89, 1963, pp. 94-123.

[63] Cf. *Plotins Schriften* IV b, pp. 355-358 y antes, para el sentido del tratado, HENRY, P., "La liberté chez Plotin", en *Rvue. Neosch de Phil.*, 1931, pp. 50-79, 180-215 y 318-319.

[64] No confirman tampoco la interpretación los restantes testimonios sobre el Abismo entre los ofitas de IRENEO (*Adv. Haer.* I,30,1, HARVEY I, p. 226), MARCOS el valentiniano (*ibid.* I,14,9, p. 144), SEGUNDO (*ibid.* I,11,5, p. 107), etc. Las fuentes *in extenso* pueden controlarse en ORBE, *Est. Val.* I/1, pp. 58 y ss.

[65] Cf. *art. cit.*, pp. 108-110 y repetido en *Paideia, passim*, así como en

Plotino encontraba demasiado similares en la letra y el espíritu a su primera hipóstasis y al primer principio gnóstico como para comprometerse en críticas tan apresuradas [66].

Seguimos con el examen de los testimonios.

En el tratado sobre el mundo, *Enn.* II,1 (40), curso de los años 266/267 al final, sí hay al concluir el Cap. 4º una breve y rápida alusión a *Enn.* II,9, genérica, al referirse al absurdo de que el mundo haya tenido un comienzo, siendo eterna el Alma, pero específica a *Enn.* II,9,6 *in initio* al mencionar: "pero la *metánoia* del Alma se ha mostrado que es algo vacuo, porque su gobierno es sin trabajo y usura; y aunque fuese posible que todo cuerpo pereciera, ella no tendría ningún cambio" [67].

En *Enn.* III,7 (45) –curso 267/268– el conocido tratado "Sobre la eternidad y el tiempo", se repiten nuevas alusiones genéricas a nuestro tema. Una, más amplia, en el Cap. 6 hablando de la permanencia del Espíritu, extrae su conclusión, pues gracias a ello el universo no ha tenido origen en el tiempo, ya que la anterioridad de éste debe entenderse como causalidad esencial. Eso hace ver claro que el uso del imperfecto en la expresión "era bueno" (*Tim.* 37 e), se refiere al mundo sensible, pero también las aclaraciones de Plotino para evitar una interpretación de mera génesis temporal. La segunda mención que se encuentra en el capítulo final, indica que el Alma engendra el tiempo y, como ella está por doquier en el mundo, igualmente el tiempo que siempre ha sido y será.

En el primero de los tratados "Sobre la providencia", *Enn.* III, 2 (47), del curso lectivo inmediato posterior (268/269), menudean las remisiones directas a *Enn.* II,9 [68].

"Stilo e sentimento tragico nella Filosofia di Plotino", en *Le Néoplatonisme*, pp. 37 y ss.

[66] Esto es lo que surge de los testimonios gnósticos y de *Enn.* II,9, en donde las solas referencias, las pertenecientes a las primeras líneas del Cap. I, se encuentran en relación con un resumen que es obra del mismo Plotino y sólo muy de paso tienen que ver con el gnosticismo. El *Tratado sin nombre*, 145,24-147,2, viene en apoyo de lo dicho. Por otra parte, el concepto de Caos expuesto por PLOTINO es tan tradicional dentro de los límites del pensamiento griego que puede ofrecer múltiples destinatarios. La nota erudita de M. TARDIEU, *Trois Mythes Gnostiques*, p. 54, es muy útil.

[67] Lo advertía BRÉHIER, *Ennéades* II, p. 10, n. 1, aunque explicándolo de otra manera. BARUZI, J., *art. cit.*, le dedica algunas líneas.

[68] De este modo en los tres capítulos hay varias referencias: la negación de la Providencia, al considerar que el mundo es obra de un demiurgo malo (rec. II,9,15) –la observación ya fue hecha por BRÉHIER y ARMSTRONG–; el atribuir un origen al mundo y a su hacedor características de pensamiento

Superado el cuarto momento y culminante, el curso de la polémica directa y dilatada, viene la quinta etapa constituida por aquellos testimonios que son posteriores y sólo constituyen alusiones a algo que ya quedó bien establecido en la enseñanza de los años 265/266.

En el tratado que cierra el último ciclo escolar de Plotino, el I,8 (51), y que lleva como epígrafe "De dónde los males", encontramos a un pensador coherente consigo mismo y con su doctrina cosmológica y sobre esta base se ofrece una explicación del mal ontológico como fundamento último de la maldad humana y desde aquí, por consiguiente, se tornan claras algunas alusiones a nuestro tema [69].

Finalmente, muy próximo ya a su muerte, en el capítulo 16 del tratado II,3 (52) del año 269, Plotino se mantiene fiel a los rechazos antropomórficos y a su menosprecio por las notas psicológicas que los gnósticos atribuyen al alma del universo, bajo la envoltura de Sofía [70]. Tales son los rasgos precursores y los ecos de la gran polémica contra los gnósticos en los mismos textos plotinianos y, a la verdad, que ninguno de ellos, contradice al Plotino antignóstico [71].

¿Contradice, sin embargo, el testimonio de Porfirio en *V.P.* XVI lo dicho hasta aquí sobre la base de las *Enéadas* de los gnósticos de Plotino y de sus mutuas relaciones? Creemos que en lo funda-

que son propias de los individuos (rec. II,9,9); la relación modelo/imagen = mundo espiritual/mundo sensible (rec. II,9,8); el mundo verdadero es el espiritual, pero el sensible no es obra ni del razonamiento ni del esfuerzo; éste es mezcla de logos y de materia; tampoco debe censurarse el mundo y decir que no es bello ni perfecto, en tanto que cuerpo; no debe criticarse al causante de la existencia del mundo, no mirarse parcialmente y, por ello censurarle, sino como un todo (rec. II,9,16). Los capítulos 7 y 12, subrayan de nuevo algunos de estos factores y en este último opina PLOTINO sobre el esfuerzo (*Prothymía*) de lo Uno para producir al Espíritu. Éste podría deducirse como un equivalente de la *Thélesis* de *Adv. Haer.* I,12,1, HARVEY I, pp. 109-110. De este modo PLOTINO reconocería una subdivisión en la Sofía en silencio, pero no en la Divinidad Suprema, como lo pareció sospechar en II,9,1. Esto, sin duda, está mucho más de acuerdo con el mito gnóstico.

69 Ver capítulo 6 en relación con II,9,17; 7, con II,9,3 y 8, subrayándose que la ignorancia no es un mal en sí, sino segundo y ya participante de la materia (rec. II,9,7) y cf. *E.V.* 24,31-37; 29,29-37 y *Adv. Haer* I,24,4 (HARVEY I, p. 186) e *ibid* I,16,2, p. 161. El capítulo 14 confirma la doctrina sobre el Alma.

70 Recuérdese lo dicho en la nota 8 sobre la *diórthosis* y ver en sentido contrario IRENEO, *Adv. Haer.* I,14,5, HARVEY I, p. 138 y *Elenchos* VI,32,4.

71 Ver, por ejemplo, ORBE, *Est. Val.* II, p. 138, n. 127 *in fine*.

mental, no; aunque en algunos casos completa nuestras noticias con detalles históricos y en otros, agrega algunas interpretaciones personales de carácter polémico.

Ratifica Porfirio, en primer lugar, el origen cristiano de estos gnósticos [72], confirma, asimismo, su inspiración especulativa de corte platónico, el uso de una literatura gnóstica profusa [73], sus pretensiones de tener más penetración que el mismo Platón para captar la naturaleza del mundo espiritual y la consecuencia, que por ello Plotino polemizó con ellos más de una vez, les dio libertad a sus discípulos para examinar sus libros con mayor detalle y refutarlos [74]. El lado concreto de esta cuestión, es decir, las controversias de Amelio contra el *Zostrianos* y la propia de Porfirio con el *Apocalipsis de Zoroastro*, así como el éxito de esta refutación, es cosa que corre por parte del biógrafo de Plotino [75].

Ahora bien, como el lector habrá podido comprobar, la síntesis que hemos ofrecido del problema de Plotino y la Gnosis, se mueve estrechamente, por razones de utilidad científica, dentro de los límites del método crítico-positivo; pero si esto echa por tierra las meras hipótesis teóricas (oposición helenismo/orientalismo o dualismo anticósmico y pesimista, frente al racionalismo, griego y optimista), no anula por ello el nivel fenomenológico al que este libro se ajusta; al contrario, lo deja en pie y permite, sobre bases más sanas, el estudio al estilo de H. Jonas y seguidores, de dos universos espirituales, el de Plotino y el de la Gnosis, como muy próximos por sus intenciones, pero no admite que la intuición del sentido último se confunda con su escalón previo, el de la lógica individualizadora de un sistema de cuya exhumación se encarga la investigación histórica del dato (= nivel reductor). Aquí, nos parece, radica en este campo, la ineficacia de los fenomenólogos hasta ahora. Y una última palabra sobre una duda que habrá surgido legí-

[72] Corregimos definitivamente nuestras conjeturas anteriores en "Gnóstica. El Cap. XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", p. 463, n. 2 y p. 476, n. 52 y nos aproximamos a la interpretación de PUECH, DODDS e IGAL y, sobre todo, a la justificación filológica de este último, que es ésta, en carta del 11/2/1975: 1º el *mén... dé* coordina adversativamente y a ambos miembros toca el *ton christianón*; 2º la expresión *polloi kai álloi*, se toma con el significado clásico registrado en HESÍODO, *Teog.* 363 y consignado por el *L.S.J.* y *allos* con matiz prospectivo: 3º *gegónasin* cambia su significado en la segunda proposición y tiene por sujeto a *hoi peri Adelfion kai Akylinon* y por predicado a *hairetikoi*.

[73] Cf. *Enn.* II,9,6,14 y 10. Véase GARCÍA BAZÁN, *l.c.*, pp. 469 y 475.

[74] Cf. *Enn.* III,9,6,14 y *l.c.*, p. 477.

[75] Cf. GARCÍA BAZÁN, *l.c.*, pp. 473-475.

timamente en el espíritu del lector atento: ¿Cómo pudo ser que Plotino tan próximo espiritualmente a la Gnosis, combatiera a estos gnósticos valentinianos? Objetivamente, porque sistemáticamente diferían, lo que es el *quid* de la cuestión; pero según el sentido, porque tomaba a sus antagonistas literalmente y actuaba así, porque sus mismos adversarios se aferraban ahora más que antes, a la letra y no al significado que era vehiculizado por el mito. En fin de cuentas, se descubre aquí operando el modo de ser de los valentinianos alegoristas a que ya hicimos mención en capítulos anteriores y a los que san Ireneo combatió, pero que difieren de otros gnósticos que utilizaban su mito con mayor verdad, es decir, con superior libertad significativa, la que emana del mismo uso del simbolismo. Al último género señalado pertenecieron también sin duda, los gnósticos que Plotino conoció en Alejandría y este doble conocimiento fue el que hizo posible el diálogo franco que nos revelan los primeros tratados eneádicos. Queden, por lo menos, estas postreras aseveraciones del capítulo, como hipótesis histórica y téngase presente también como un promisorio campo de investigación, con el objeto de poder ampliar el conocimiento de ese círculo sutil y ecuménico que constituyó la escuela mantenida por años en torno a Amonio Saccas, en aquel mundo impregnado de fina especulación racional y de piedad fervorosa, que fue la Alejandría de los primeros siglos cristianos.

Capítulo VI

EL GNOSTICISMO ORIENTAL

EL MANIQUEÍSMO

LA DOCTRINA MANIQUEA, SU ESENCIA Y ORIGEN

Al abordar la cosmovisión maniquea tropezamos con dificultades análogas a las encontradas para el gnosticismo cristiano: la de su origen y la de la actitud fundamental que lo explique. La aparición sucesiva de las fuentes maniqueas [1] ha originado tres concepciones sobre el origen del maniqueísmo: a) los primeros testimonios están en los Padres de la Iglesia y en ellos el maniqueísmo se nos presenta como una herejía cristiana o un "cristianismo helenizado". El hallazgo de Turfán movió a los críticos a pensar en un fenómeno religioso específicamente oriental e independiente del cristianismo, que al hacerse presente en Occidente tomó su apariencia cristiana. Mani sería un reformador del zoroastrismo (Reichlin-Meldegg, 1826),

[1] Fuentes principales. La mayor parte de las fuentes para el estudio del maniqueísmo son indirectas, pues a causa de las persecuciones, hacia el s. VI d. J.C. comienzan a desaparecer los testimonios directos en Occidente, desde el siglo IX en el Oriente bizantino, desde el XI en el mundo islámico y desde el XIV en China.

a) Fuentes griegas: ALEJANDRO DE LYCÓPOLIS —s. III— neoplatónico, *Contra Manichaei Opiniones* (ed. A. BRINKMANN, Leipzig, 1895). SIMPLICIO —s. VI—.

b) Fuentes cristianas griegas: *Acta Archelai* (ed. CH. H. BEESON, Leipzig, 1906, SERAPIÓN DE TMUIS, *Adversus Manichaeos* (ed. R. P. CASEY, Cambridge, 1931), TITO DE BOSTRA, *Contra Manichaeos* (dos ediciones, griega y siriaca de P. A. DE LAGARDE, Berlin, 1859). EPIFANIO, *Panarion*, 66 (ed. K. HOLL, Leipzig, 1931. Ahora puede verse la edición y traducción de C. RIGGI, *Epifanio contro Mani*, Roma, 1967). THEODORETO, s. V, SEVERO DE ANTIOQUÍA, s. VI. *Homilia* 123 (ed. M. A. KUGENER - FR. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme* 2-3, Bruselas, 1912). Dos fórmulas griegas de abjuración (*Patrologia Graeca* col. 1321-1425 y 1,1461-1472).

un pensador de ideas hindúes (Fr. Ed. Colditz, 1837), un sistematizador zoroastriano-budista (F. Ch. Baur, 1831), un velado expositor de los mitos y ritos babilonios (K. Kessler) –que en el siglo III aún pervivían en Mesopotamia– o un reformador religioso inspirado en el mandeísmo (G. P. Wetter, I. Scheftelowitz) o en el pensamiento religioso del Irán (W. Bousset, seguido sobre todo por Reitzenstein, *Das Iranische Erlösungenmysterium*, 1921), pero insistiéndose en que el maniqueísmo es una Gnosis mítica, de fondo religioso popular iranio, cuyo tema central es la figura y vicisitud del Hombre Primordial, ser trascendente, caído en la materia y que se libera de ella a lo largo del tiempo, constituyendo la figura típica del "redentor redimido" o *salvator salvandus*. H. S. Nyberg y S. Wikander lo siguieron y actualmente G. Widengren, extrae los más valiosos resultados de esta hipótesis, como veremos a lo largo del capítulo.

Esta evolución general de las ideas sobre los orígenes del maniqueísmo es pareja, si se recuerda, a la del gnosticismo cristiano. También él se vio primeramente como una herejía o fenómeno vinculado al cristianismo y después como un movimiento precristiano que más tarde entró en contacto con él, aunque su origen estaba en Oriente. Estos comienzos orientales se buscaron sobre todo en el

c) Fuentes cristianas latinas: PSEUDO-MARIO VICTORINO, s. IV, SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, B.A.C.*, varios tomos; R. JOLIVET et M. JOURJON, *Six traités anti-manichéens. Oeuvres de Saint Augustin*, 17, Bruges, 1961. EVODIO DE UZOLUM, s. V, y algunas fórmulas de abjuración.

d) Fuentes sirias: EFRÉN, s. IV (ed. C. W. MITCHELL, S. *Ephraim's Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vols., Londres-Oxford, 1912-1921); TEODORO BAR KÓNAI, siglo VIII, *Escolios* (trad. parcial en FR. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme* I, Bruselas, 1908).

e) Fuentes islámicas: IBN AN-NADÍM, *Fihrist Al-'ulum* (ed. y trad. G. FLÜGEL, *Mani*, Leipzig, 1862). Puede verse en la actualidad BAYARD DODGE, *The Fihrist of al-Nadim*, New York and London, 1970 (2 vols.), AL-BERUNI, siglo XI; SHARASTÁNI (siglo XIII), *Libro de las sectas religiosas y escuelas filosóficas*, ed. y tr. HAARBRÜCKER.

f) Fuentes de orientación zoroástrica: Pasajes de obras pahlevíes: *Shkand-Gumânik Vishar*, siglo IX (ed. y trad. P. J. DE MENASCE, Friburgo, 1945) y *Dênkart*. Pasajes del libro armenio *Refutación de las sectas*, de ENZIK DE KOLB (s. V). Los fragmentos maniqueos en estas referencias son escasos: así hallamos la *Carta del fundamento* citada por SAN AGUSTÍN; la *Cosmogonía* citada por BAR KÓNAI; algunas citas en AL-BERUNI y algunos fragmentos en IBN AN-NADÍM.

Hoy se poseen fuentes directas encontradas ocasionalmente y que han hecho modificar satisfactoriamente los estudios sobre el maniqueísmo.

a) A fines del siglo XIX y comienzos del XX se hallaron en Turfán y en Kan-su numerosos textos maniqueos y fragmentos, algunos con miniaturas,

Irán e incluso para fundamentar el origen iranio del gnosticismo, los historiadores se apoyaron en el maniqueísmo, al que veían como un ejemplo típico de doctrina gnóstica (Kessler).

Más todavía, desde 1920 se insiste en la primitiva posición, relacionada con el cristianismo (Burkitt, H. H. Schaeder, Casey). Se subraya el puesto que Jesús ocupa en el sistema, incluso en los textos asiáticos (E. Waldschmidt, W. Lentz) y se toma al maniqueísmo como una forma de gnosticismo cristiano o como la prolongación de algunos sistemas anteriores, como los de Marción y Bardesanes (P. Alfaric). El maniqueísmo —concretamente H. H. Schaeder— sería una Gnosis intelectual helenística, basada sobre la idea de que el conocimiento determina la salvación. La forma primitiva del sistema la constituirían unas pocas ideas (Dios-materia-alma-noûs-intelecto-demiurgo), que por su generalidad, podíanse adecuar a diferentes lugares. Sistema de ideas coordinadas, además suficiente para garantizar la unidad de una revelación de destino universal y apropiada para alcanzar formas de expresión adaptables a las religiones de los diferentes pueblos, a los que debían convertir sus misioneros. Pero según H. Ch. Puech nada de esto es aceptable sin reparos. Las *Cartas* y el *Evangelio viviente* de Fayum —todavía no se han publicado la mayor parte de los escritos mani-

redactados en dialectos iranios (persa, parto y sogdiano), turco antiguo (uiguro) y chino.

Los fragmentos persas de contenido cosmológico o escatológico, son los más interesantes, procedentes de una obra del mismo MANI, el *Shâbuhragân*, pasajes del *Libro de los gigantes* y una colección de piezas litúrgicas en persa y parto para la fiesta del Bêma. Dos formularios para la confesión: uno en sogdiano, destinado a los "escogidos" y otro en uiguro, destinado a los "catacúmenos" (el *Khwâstwânêft*). Un tratado dogmático en chino (*Traité Chavannes-Pelliot*. Véase, "Un traité manichéen retrouvé en Chine", traduit et annoté par ED. CHAVANNES et P. PELLIOT en *Journal Asiatique*, Nov.-Dic. 1911); también una colección de himnos en chino (*Rollo Londinense de los Himnos*); y un catecismo también en chino (*Fragmento Stein*).

b) En 1918 se encontró en grutas al S.O. de Tebessa, un manuscrito maniqueo en latín, anterior al 400, referido a las relaciones entre "elegidos" y "oyentes". Se conserva en la B.N. de París (comentado y publicado en 1920 por P. Alfaric en *Revue d'Histoire et de Litterature Religieuses* (nueva serie, 6, pp. 62-98).

c) Fayum. K. SCHMIDT compró en El Cairo, papiros maniqueos en copto subakhmímico, encontrados en Medînet Mâdi, al S.O. de Fayum, restos de una gran biblioteca, procedente del Alto Egipto, de la región de Assiut, desde fines del siglo III centro de la propaganda maniquea. Son traducciones de obras originarias en siríaco (fines s. III y IV). Pertenecen a la primera generación maniquea. Contiene entre otros, homilías, cartas de MANI, los *Kephalaia* y un libro de himnos. Puede verse una descripción completa de las fuentes maniqueas y sus ediciones en RIGGI, *o.c.*, pp. 409-419.

queos— son obras de discípulos que pudieron comprender mal o deformar al escolastizar. Pero no se debe exagerar. Para Mani la causa de las herejías y de la decadencia de las religiones de sus predecesores: Buda, Zoroastro y Jesús, era que ellos no habían fijado su doctrina por escrito. Él se preocupó de ello y fue el redactor de su revelación. Dio a sus obras la forma de un canon invariable [2] y exigió su reproducción cuidadosa. Esta "religión de un libro" es intangible, por estar libre de toda alteración y porque los cismas le fueron desconocidos. Por lo tanto, restando lo artificial, obra de los discípulos, se hace presente la doctrina del maestro. Y en las versiones "oriental" y "occidental" que se poseen de este movimiento es posible hallar un fundamento común. No obstante ya en las versiones "orientales", las más antiguas, hay huellas cristianas, lo que muestra que el cristianismo revistió siempre importancia para el maniqueísmo.

Todos los influjos citados pudieron reflejarse en Mani. Pero, la "sabiduría" de Mani no es la simple composición de verdades anteriores, sino una restauración de la Verdad en forma más universal y completa, anterior a todos los mensajeros de la luz (*Keph.* 143-154). La revelación es única y diferente por su expresión en varias lenguas. El maniqueísmo está destinado al mundo entero; su carácter absoluto y total, no sólo le permite absorber las revela-

[2] MANI vive del 216 al 277. Nace el 14 de abril de 216 en Mardînû o Afrûniya, Babilonia (AL-BERUNI en *Cronología*, M. 4, WIDENGREN, pág. 24). Reinaba Ardavan V, el último arsácida. Por la madre estaba MANI emparentado con la dinastía parta que cayó en 224 (Maryam según el *Fihrist*; Man-yen en *Tratado Chavannes-Pelliot*). Su padre —Pâtek, Patig o Patecios (Pâtik según WIDENGREN), en medo persa, parto y copto— pertenecía a la familia de los Ashkaniya (*Fihrist*), luego se hallaba probablemente emparentado con los arsácidas, llegó a Ctesifonte procedente de Hamadán (antigua Ekbatana), aquí en "un templo de los ídolos" oyó una voz que le ordenó no comer carne, no beber vino y abstenerse de relaciones sexuales; después este suceso se repitió siete veces durante tres días consecutivos. Como resultado de estas instrucciones divinas Pâtek se dirigió hacia el sur a la comarca de Dast i Maisan y entró en una secta (los *mnakkdê* de BAR KÔNAI y los *mughtasilah* de IBN AN-NADÎM, que son probablemente los mismos *kathariol* citados en el Kephalion XIII de los *Kephalaia*. La expresión del *Fihrist* tiene relación con los que se lavan o sumergen), acaso fuese un grupo baptista e interpretando el *Kephalaion* XII parece estar muy próximo a una forma de mandeísmo. Aquí nació MANI y también creció y recibió las enseñanzas religiosas de esta comunidad. Durante el reinado de Addashir tuvo dos visiones religiosas, una a los doce años (228-299) y después otra a los veinticuatro (240-241). Ellas decidieron su futuro religioso. Se presentó en público en la coronación de Shapur, su padre le acompañaba, pues su familia fue la primera convertida, y con ello la primera que despertó del sueño de la ignorancia y permitió en sí la instalación del Parácleto (cf. *Keph.* 1, el *Fihrist* difiere en su versión, pero

ciones anteriores, sino también superarlas infinitamente, pues su parte de verdad, la deben a esta Verdad completa. Por lo tanto, todo lo extraño se ve según una intuición original de Mani y sobre ella se comprenden las diferentes influencias. El maniqueísmo es un modo de gnosticismo, es decir, envuelve la idea de un conocimiento que salva por revelación del Sí-Mismo o identificación en este conocimiento del conocedor y lo conocido (gnosis) y por él expone su sabiduría del hombre y del mundo, sus orígenes, destino y actual estado, en forma coherente y total, insistiendo en el carácter absolutamente verdadero e inmediato de esta autognosis o revelación y esforzándose por mostrar su estructura [8]. El maniqueo como

el fondo es idéntico). Según estas órdenes MANI va a la India (un año y medio). Muerto Ardaschir vuelve. Reina Shapur quien le permite predicar —quizás el 20 de marzo del 242 o el 9 de abril del 243, según S. H. TAQUI-ZADEH—. Desde el 243 al 273 no hay informaciones seguras. Probablemente acompañó al rey a los campos de batalla y predicó por todo el Irán. En el año 274, emprende un viaje hacia el sur de Babilonia y en el 277 es sacrificado. Esto se conoce por la tercera homilía de Fayum y el fragmento T. II D. 163 de Turfán (cf. W. V. B. HENNING, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1942, 10, pp. 941-953). Los magos lo acusan en *Bêlapat*, primero fue encarcelado, 26 días después muerto, después ascendió al cielo. A su muerte la llaman los maniqueos "crucifixión", lo que es una expresión técnica, pues en realidad, fue decapitado, arrojado a la calle y su cabeza expuesta en un pórtico de Bêlapat. Cf. WIDENGREN, G., *Mani and Manichaeism*, London, 1965, pp. 23 y ss. Puede verse también PUECH, *Maniqueísmo. El fundador, la doctrina*, Madrid, 1957, pp. 13 y ss. y ORT, L. J. R., *Mani. A Religio - Historical Description of his Personality*, Leiden, 1967 pp. 142 y ss. y nuevos datos directos en A. HENRICHS - L. KOENEN, en *Zeitschrift Pap. und Epig.*, 5, 1970, pp. 97-216.

[8] Comenzamos exponiendo el punto de vista de PUECH, la primera autoridad en estudios maniqueos: "... el maniqueísmo aparece en lo esencial como una gnosis. Es un sistema religioso de salvación que se basa sobre un conocimiento tenido por absolutamente verdadero del hombre y del mundo, de sus orígenes y de su actual situación y de su destino" (Cf. PUECH, "La religión de Mani", en *Cristo y las religiones de la tierra*, Madrid, 1961, T. II, pág. 481). Ver igualmente, "Phénoménologie de la Gnose". Opina ORT en "Mani's Conception of Gnosis", O.d.G., pp. 603-613, que la religión de MANI es un gnosticismo y MANI un gnóstico. Veamos cómo se expresa esto en sus escritos.

En M. 49 II, MANI recibe enseñanzas del Espíritu Gemelo, ellas son religiosas. Recibió la "sabiduría" y el "conocimiento" (*d'nyshn*) de la asamblea de las "almas".

Este Espíritu Gemelo ejerce las siguientes actividades: es enviado a MANI para prepararle como maestro y predicador religioso; inicia a MANI en todos los secretos sobre la salvación de la humanidad; por él recibe MANI su vocación, siempre le escolta, está envuelto en sus actividades como fundador religioso y le acompaña en la hora de su muerte y de su glorificación final. Si MANI posee autoridad religiosa es por su contacto con el Espíritu Gemelo.

La enseñanza de MANI según el *Compendio de las doctrinas y estilos de la enseñanza de Mani, El Buda de la luz* y también de M. 5794, I, se afirman

el gnóstico, se apoya en una intuición esencial que le permite comprender el universo e imbricar soteriología y cosmología —que abarca los aspectos antropológicos y cosmogónicos—. Pero en este tipo de *gnosticismo oriental, el sello del mazdeísmo se* ha hecho sentir con

así: 1) su religión será universal; 2) permanecerá para siempre; 3) salvará a las almas que no se realizaran en su anterior religión; y, 4) es revelación de los principios de los libros de la vida, sabiduría y conocimiento superior a la anterior religión. Estos libros de la vida constituyen el canon maniqueo y MANI es el autor de sus temas que envuelven: cosmogonía-cosmología, antropología, teología, escatología y liturgia. También escribió el *Ardahang* —el libro del dibujo— que ha desaparecido, para mejor hacer conocer su doctrina. La finalidad que persiguió al escribir estos libros fue: 1) MANI está donde se encuentren sus libros; 2) la obligación de traducirlos y extenderlos (M. 2), pues por ellos sus discípulos conocen a MANI; y, 3) la fijeza de lo escrito excluye las discusiones. En M. 9, I, se refiere MANI al conocimiento —gnosis—, el sabio puede entender las cualidades ilimitadas, eternas, etc., del Paraíso, aunque viva en lo limitado. Comprendiendo que este mundo es una mezcla, se hace el bien y se comprenden ambos principios, bueno y malo; el conocimiento está relacionado con el grado de mezcla de la persona. Cuando el hombre descubre la condición del mundo —y al par de su alma— conoce la salvación. En M. 9, II, se habla del cuerpo y del alma, sustancia ésta diferente de la primera, pero mezclada y conectada con el espíritu del cuerpo. En M. 8251, oyentes y elegidos están mezclados, pero el conocimiento no es para unos pocos. En textos coptos (*Keph.* I) el Paráclito de Vida llegó a él y le reveló todos los misterios. En Cap. 15 fue a predicar sobre el conocimiento revelado. Él posee la sabiduría y la da. El salmo a Jesús Nº 248 en *El libro de los salmos en copto* dice: "La luz ha brillado para ti, oh tú que dormías en el Averno, el conocimiento del Paráclito, el Rayo de su Luz; bebe del agua de la memoria, aléjate del olvido". La salvación de las almas remite a M. 5794, I, el salmo 261 dice: "Yo he conocido la forma de los únicos santos, aquellos ministros de Dios que están en la iglesia, el lugar donde el Paráclito plantó el Árbol del Conocimiento". Y el 268 dice: "... las sectas del Error. Yo no me he mezclado con ellos pese a mi juventud. No he manchado mi lengua con la blasfemia porque el conocimiento se ha apoderado de mí y ha obrado la separación de ambas razas, la de la Luz y la de las Tinieblas". Aquí, como vemos, el autor del salmo relaciona el conocimiento con la doctrina de los dos principios. Por otra parte, JULIÁN RIES ha investigado los himnos de la biblioteca maniquea de Medînet Mâdi. También el devocionario publicado en parte por ALBERRY (*A manichaean psalm book*, Stuttgart, 1938), los himnos del Bêma; a Jesús; de Heráclides; himnos diversos; himnos sin título; de los peregrinos y de Tomás. El trabajo ha versado sobre el vocablo *sauné*, gnosis, en veintinueve textos; veintiocho emplean una palabra derivada de ella, equivalente a *ginnosco* y veinte el vocablo *senouên*, variante subakhmímica de *sauné*. Estos 77 textos permiten analizar el significado de la palabra "gnosis" en la liturgia maniquea copta.

I. La doctrina de MANI es una revelación. El himno de Bêma Nº 223 —se canta en una fiesta similar a la pascua cristiana—, versión litúrgica de un documento de la catequesis maniquea, la *Epistula fundamenti*, refutada por AGUSTÍN facilita estos elementos. Expuestos los dogmas fundamentales maniqueos en el canto ante su imagen y después de un silencio se expresa: "Esta es la gnosis de *Mani. Alabémosle, exaltémosle. Feliz el hombre que en él*

su impronta religiosa de tal manera, que la actitud dualista, negadora de toda dualidad, se ha transformado en dualismo de principios y de esta manera la autognosis, con su carácter revelado y sote-

confía. Vivirá con los justos todos". A esta gnosis se la llama "gnosis de la Verdad" en Ps. M. 221, 5, 22-23 y Ps. M. 282, 103, 20. Esta enseñanza es un don del Padre hecho a los hombres por su Parácleto MANI (H. 234). Se usa en esta literatura el símbolo del árbol de la gnosis. Mani mismo se identifica con este árbol como el Señor venido del Padre, y quien coma de él será despertado (Ps. M. 229, 24-25), igual sucede en Ps. M. 261 con la figura de Jesús. Esta gnosis ilumina el alma, por eso Ps. M. 248 implora la ayuda del Salvador. Él revela la esencia del enemigo, las tinieblas, y proclama: "Él tiene la luz para vosotros que dormís en el *Sheol*, ese rayo de luz es la gnosis del Parácleto". Este tema de la iluminación del alma por la gnosis del Parácleto, se encuentra también en Ps. M. 283, 105, 27-29. Luego, de acuerdo con lo antedicho "... la doctrina de Mani es la gnosis venida del Padre por la revelación del Parácleto". Don actual, siempre presente en los hombres; por eso anualmente desciende el día del Bêma y en el canto del himno del fundamento renueva su gnosis. Él queda plantado en su iglesia con el árbol de la gnosis.

II. La gnosis es adhesión a los misterios revelados (Ps. M. 222, 8, 22-25) y éstos, garantía del perdón de los pecados. Esto está vinculado a dos hipóstasis: el *tóchme*-grito y la *sótme*-audición. El primer grito lanzado por el Hombre Primordial y escuchado por el Padre (Ps. M. 255,65,29-32; Ps. M. 268,85, 23-26). Es asimismo adhesión al dualismo y como consecuencia ir por una senda diferente de la del pecador (Ps. M. 255,66, 25-30; Ps. M. 268,86, 15-18). Conocer es actuar moralmente y así la gnosis es vestido y camino (Ps. M. 163, 24; 178,28). Si se entra en la gnosis se vive, si no se está por siempre en la ignorancia. Esta es el signo de las tinieblas (Ps. M. 223 y 268). Ahora la gnosis es también adhesión a los misterios de arriba, a la moral y dogmas dualistas. Es verdad, luz y alegría. Cuando el maniqueo comprende las dos razas, conforma a ello su vida y es un elegido.

III. Gnosis es conocimiento para salvarse, previo a la adhesión dualista. Mani y Jesús conocen (*sauné*) a sus discípulos y salvan. Los fieles también reconocen (*senouôn*). Los signos de la salvación, por tanto, son: bêma, de la redención y juicio; el camino de los elegidos donde está el árbol de la gnosis. La cruz de la luz igualmente simboliza los fragmentos esparcidos que el elegido libera. Ella da la vida al universo. La Iglesia es el pueblo elegido en camino.

Jesús y Mani son los salvadores. Y conocer es separar radicalmente (pôrc) (Ps. M. 248, 56, 26-27; 251,61,7, 62,3).

Luego gnosis es conocimiento en tres planos	Revelación que ilumina (*sauné*)
	Adhesión a los misterios que salva (*sauné*)
	Conocimiento de los seres de lo alto hacia abajo (*sauné*) y de abajo hacia arriba: signos, Jesús, etc. (*senouôn*)

(Cf. "La Gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes", *O.d.G.*, pp. 614-624).

riológico, al afirmar al Sí-Mismo sustancial, coafirma al no Sí-Mismo coeternos y coexistentes en este mundo demiúrgico, diferente también al mundo de ilusión del gnosticismo cristiano. Re-conocerse es aquí percibir el dualismo: conocer la irreductibilidad entre luz y oscuridad, dogma maniqueo central, que junto con sus demás creencias religiosas se expone en un lenguaje mítico y que seguidamente describimos en sus rasgos más sobresalientes [4].

EL MITO DOGMÁTICO

Primer momento

a) Dualismo oriental: El mito maniqueo comienza haciendo patente el dualismo radical de las dos "sustancias", "naturalezas" o "raíces", Luz y Oscuridad, lo Bueno y lo Malo, Dios y la Materia: son principios eternos, igualmente fuertes y del mismo valor. En todo lo demás se oponen. Lo que hemos expresado ya lo declara Fausto (*Contra Fastum* XI, I) pero esto no quiere decir que el maniqueo acepte dos dioses. En *Contra Fastum* XX, 1, se rechaza el uso del epíteto "dios" para referirse a la materia y esto al par que marca la responsabilidad del mal que compete sólo a la Obscuridad, señala según Widengren, el estricto dualismo maniqueo cuyos orígenes deben buscarse en el dualismo iranio [5]. Dios gobierna sobre la Luz y ella lo manifiesta, esta Luz sólo es perceptible por la inte-

[4] Este capítulo debe mucho a las investigaciones de PUECH, al que consideramos el más agudo de los estudiosos sobre el tema. Pero sobre lo dicho en último lugar, cf. nuestros artículos: "El simbolismo maniqueo", en *Estudios de filosofía y religiones del Oriente*, 1, 1971, pp. 91-104, y "El mito del hombre primordial en el maniqueísmo", en *Est. sobre el lenguaje relig. y filosófico*. Más recientemente la línea del gran investigador francés ha sido seguida por DECRET, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970, y *Mani*, Paris, 1974.

[5] La oposición de Ahura Mazda y Angra Mainyu, surgida después de la elección (Yasna 30) y estereotipada en el zoroastrismo, permite una explicación. El hecho de que fueran gemelos originariamente nos lleva a un estado religioso más primitivo en el que ambos, Ohrmazd y Ahriman constituían un ser primordial hermafrodita, concepción visible en Zurvan. En el mito zurvanita ambos provienen de él, como hijos del sacrificio y de la duda (cf. MOLÉ, M., "La naissance du monde dans l'Iran préislamique", en *La Naissance du Monde*, pp. 302-303). En la época de Mani el zurvanismo, por obra de los magos, era muy fuerte y el maniquesmo siguió esta tendencia, pero rechazó la hermandad del Bien y el Mal. (Cf. WIDENGREN, G., *Mani and Manicheism*, Londres, 1965, pp. 44 ss.). Para un entendimiento del monoteísmo zaratushtriano y la idea del dualismo gâthico, cf. GARCÍA BAZÁN, *op. cit.*, pp. 16 a 23.

ligencia. La Luz es primero celestial y después terrestre. Ambas se identifican y éste ha de ser el tema central de la "aventura" maniquea.

En este primer estado de tranquilidad hay dos regiones, opuestas simétricamente y separadas por un límite: al norte la región de lo Bueno. A su frente se encuentra el Padre de la Grandeza (Sroshav). La componen cinco elementos: conciencia, razón, pensamiento, imaginación y ánimo. Son las moradas o los miembros del Padre o éter luminoso. El Padre de la Grandeza, con su Luz, Fuerza y Sabiduría forma una cuaternidad divina. Tiene en el Gran Espíritu a su ayudante y está rodeado por cuatro "Eones principales", en grupos de tres, según los cuatro puntos cardinales, y le acompañan además otros Eones en número ilimitado.

Al sur se encuentra la región de lo Malo. A su frente está su rey, el Príncipe de las Tinieblas [6], con sus arcontes demoníacos: el "Humo" (o la "Confusión"), el "Fuego Devorador", el "Viento Destructor", el "Agua" (o excrementos) y las "Tinieblas", que proceden de los cinco abismos y forman los cinco mundos superpuestos regidos cada uno por un rey con figura de demonio, león, águila, pez y dragón. Les corresponden también cinco metales (oro, cobre, hierro, plata, estaño) y cinco sabores (salado, agrio, picante, soso y amargo). Los cinco abismos están poblados por cinco clases de seres infernales: demonios o bípedos, cuadrúpedos, pájaros, peces y reptiles. Pero esta oposición de naturaleza, que hemos señalado, tiene también un aspecto dinámico, la Luz y la Oscuridad, más que espacios, son sustancias, personas o ideas, fuerzas cuyo impulso rige a la naturaleza. Lo Bueno aspira hacia lo alto y se expande ilimitadamente hacia el norte, este y oeste. Lo Malo aspira a la profundidad y se difunde hacia el Sur. Estas expansiones ilimitadas chocan y se frenan y limitan mutuamente, quedando la Sombra como una cuña que se introduce en la Luz.

Segundo momento

b) La mezcla precósmica: La mezcla de la Luz y la Oscuridad es el período medio, sólo es posible por ser dinámica la naturaleza de la Materia, por eso, quiere atacar y subsumir, porque tropieza con la Luz y ella la rechaza. La Materia es "movimiento desordenado", semiinconsciente, su imagen es la lucha eterna de

[6] Al Príncipe de las Tinieblas se asimila el demonio judeocristiano y el Ahriman iranio; al igual que el Padre de la Grandeza al Dios Padre cristiano y al Zurvan del mazdeísmo. Puede verse en general, PUECH, "Le Prince des Ténèbres en son Royaume", en *Études Carmélitaines*, 1948, pp. 136-174.

los demonios que se autoaniquilan. Una concentración sin finalidad, casual, hace ascender al Príncipe al límite superior y desear la asimilación de la Luz. El Padre de la Grandeza decide luchar solo (en realidad, carece de medios, pues su misma esencia bondadosa lo autolimita), de esta manera emite a la Madre de la Vida —Râmrâtukh— cuyo modelo es el Gran Espíritu. Ésta emana al Hombre Primordial con sus cinco hijos: el Aire, el Viento, la Luz, el Agua, el Fuego, son los cinco *amarhspand*, su "armadura". En las zonas fronterizas es vencido y sus hijos devorados por la Oscuridad.

Podemos considerar esta parte del mito como un preliminar paradigmático en el que la emanación y caída de las mismas hipóstasis o derivaciones sustanciales del Padre son plásticamente ilustradas. Al mismo tiempo esta derrota será el preludio de la futura victoria.

Los himnos y salmos maniqueos hablan de este terrible golpe para la Luz por el que el Hombre Primordial cayó en el abismo profundo. El accidente lo perturbó y los demonios lo rodeaban para devorarlo. El Hombre Primordial despertó de su estupor y oró por siete veces. El Padre de la Grandeza oyó su voz, emanó al Amado de las luces, *éste* al Gran Arquitecto y él al Espíritu Viviente, éste nuevamente emanó a sus cinco tipos que se dirigieron hacia el lindero con la Oscuridad. El Espíritu Viviente gritó al Hombre Primordial y éste respondió, intimaciones y respuestas (*Xrôshtag y Padvâxtag*), que se transforman en dos divinidades y ayudan a la liberación [7]. Este diálogo es fundamental y es representativo del que sucede en cada momento ante el grito redentor y la recepción del grito por el hombre. El Espíritu Viviente acompañado por la Madre, dio la mano al Hombre Primordial y éste surgió de la Oscuridad y los tres como vencedores retornan a la morada celestial, que es de su misma naturaleza. (M. 33) [8].

[7] Según TEODORO BAR KÓNAI la voz del Espíritu Viviente entró en la Obscuridad como una espada afilada y el diálogo sostenido fue éste: "Salve, oh, tú, ser bueno rodeado de los malos, luminoso en la Oscuridad, (Dios) que habita entre las criaturas de la ira, que no reconocen su honor". El Hombre Primordial contestó: "Ven, trae tu salvación: trae el mensaje de la paz y de la salvación. ¿Cómo está el padre nuestro? ¿Cómo están en su patria los hijos de la luz?". Cf. PUECH, H. CH., "La religión de Mani", p. 423; WIDENGREN, G., *loc. cit.*, pp. 51-52 y extensamente, JACKSON, V. W., *Researches in Manichaeism*, pp. 221-254.

[8] La similitud con el *Himno de la Perla* es grande, pero lo aquí expresado es más emotivo. Asimismo el Padre de la Grandeza y sus emanaciones, Madre de la Vida y Hombre Primordial, constituyen una trinidad común en el Próximo Oriente y perceptible en el *Himno de la Perla sirio*, cuyo joven príncipe

El tema ilustrado en todo este parágrafo ha sido el de la pasión y redención del Hombre Primordial, centro del mito maniqueo. El Hombre Primordial es el redentor, pero se redime a sí mismo, necesitado de esta redención. Este es el dogma del "redentor redimido" o *salvator salvandus*, que ya hemos comprobado como fundamental en el gnosticismo cristiano [9].

Tercer momento

c) Pneuma en el mundo: Pero si el Hombre primordial ha sido rescatado, su "armadura", el "alma", las partículas de Luz, siguen prisioneras de la materia. Necesitan ser liberadas y esta tarea será realizada por el Espíritu Viviente. En la tradición irania éste era llamado a veces, *Mihryazd*, "el Dios Mitra", pero algunas fuentes griegas lo llaman demiurgo, puesto que él creó el mundo visible, cuya finalidad es la salvación de las "almas", ya que castigó a los demonios de la Oscuridad –arcontes–, les sacó la piel e hizo el cielo de ellas, los montes de sus huesos y la tierra de sus carnes. El universo está formado por diez firmamentos y ocho esferas. Un hijo del Espíritu Viviente –*Safet-Ziwa*, en siríaco– *el Splenditenens*, sostiene el más alto firmamento y otro –*Sakkala* en siríaco–, Atlas, sostiene el octavo orbe.

Y comenzó el Espíritu Viviente la liberación: las partículas de Luz no manchadas fueron purificadas y de ellas se formó el sol y la luna –las naves de la Luz–. Las manchadas poco, formaron las estrellas [10]. El Padre de la Grandeza, emanó al Tercer Mensajero

es el modelo del redentor maniqueo. Los textos en medo persa y parto hablan de este dios joven y hasta en el pensamiento hindú se usa la palabra *kumârâ*, joven, para designar al dios de la guerra Skanda. Un himno copto canta al redentor como vencedor del poder de la Oscuridad, pero también en él está presente la idea de sufrimiento, ya que el Hombre Primordial consigue su victoria después de ser vencido. Cf. para la primera parte de nuestra nota el M. 33, *trad.* en WIDENGREN pp. 52-53. Puede verse asimismo PUECH, "The concept of Redemption in Manichaeisme", en *The Mystic Vision*, pp. 247-314.

[9] De esta manera la salvación se describe como el despertar de una conciencia embotada por el cuerpo. Pero éste es un tema que ya está presente en la religión irania, que se manifiesta en las *gâthâs* y que tiene su raíz en el pensamiento religioso indoiranio, ya que las *Upanishads* conocen el mismo elemento en su concepción Brahman-Âtman. Cf. la similitud con el *Himno de la Perla*, JONAS, H., *loc. cit.*, pp. 112-125, el interesante estudio fenomenológico realizado por MIRCEA ELIADE en *Aspects du Mythe*, París, 1963, pp. 156-165, y para sus relaciones con el Irán, WIDENGREN, pp. 53 y ss.

[10] Esto deriva de la cosmogonía irania. En efecto porque los planetas resultaban desagradables, cinco días de la semana lo son, pero sólo dos, domingo y lunes, aceptables. Las demás partículas quedan manchadas.

(*'izgadda*) –*Tertius Legatus*–, padre de las doce vírgenes de la Luz, o los doce signos del Zodíaco. Construye el Espíritu de Vida, una enorme máquina, una gran rueda saca las partículas de Luz, éstas van hacia el sol y la luna; en la primera parte del mes hacia la luna por "la columna de la gloria", en la segunda, hacia el sol [11]. Pero éste no es el único de los recursos, hay otro, la llamada "seducción de los arcontes", elemento mítico particularmente censurado por los Padres de la Iglesia. Cuando el Tercer Mensajero navegaba en su nave de luz, la luna, cruza la bóveda celeste y se hace visible a las fuerzas demoníacas encadenadas. Para el arconte macho, era su otro costado, la Virgen de la Luz desnuda –*Kanīgrôshn*– para el arconte femenino, el sol en la forma de un joven desnudo. Con esta aparición el Tercer Mensajero obtuvo el fin que se proponía. En efecto, por su excitación sexual, el arconte masculino dispersó sobre la tierra su esperma, que contenía las partículas de Luz. Las plantas absorbieron la mayor parte. El arconte hembra, ya encinta, abortó sobre la tierra y los monstruos surgidos devoraron a las plantas, ya brotadas, e ingirieron, las partículas de Luz; de esta manera la Luz fraccionada quedó repartida entre los demonios y el mundo vegetal [12]. Pero la Materia quiere retener la Luz que posee, ante el ardid del Tercer Enviado; por ello, personificada en concupiscencia –Az– decide concentrar toda la Luz en una sola persona opuesta a lo divino; así Ashqualûn, demonio masculino, devora a todos los demás y se une a Namrâel, demonio femenino, y

[11] La concepción indoirania ya poseía indicios de esta doctrina. El "alma" humana va purgando por un ascenso hacia las esferas lunar y solar. La columna de luz entre la tierra y el cielo no es más que el antiguo Camino de Leche que forman las almas yendo hacia el cielo de las estrellas fijas después de la muerte. Este simbolismo predominó en la escatología de la última antigüedad y Mani no hizo más que adoptar un pensamiento que se hacía presente en el Irán y en el Próximo Oriente. Cf. WIDENGREN, *loc. cit.*, p. 56.

[12] En parto el Tercer Mensajero se denomina Narêsafyazd y en medo persa Narêsahyadz, formas del avéstico Naryasaha que aparece aquí como Neryosang. BAR KÓNAI refiere que cuando Ohrmazd dio las mujeres al justo, escaparon y recurrieron a Ahriman. Cuando le dio paz y felicidad, Ahriman también dio a ellas felicidad. Pero cuando Satán aceptó lo que deseaban, Ohrmazd temió que ellas también desearan el comercio con el justo. Por eso creó al dios Narsé, joven de quince años, y lo colocó a las espaldas de Ahriman para que lo vieran las mujeres, lo desearan y lo solicitaran a Ahriman. Así lo hicieron. En lo expuesto coinciden: mal = mujeres; Narsé desnudo = a Mensajero desnudo, aunque no es andrógino. En el *Bundahishn* hay un mito similar, por consiguiente su fondo era zurvanita. Se ignora si Mani alteró el mito existente o ya existía en esa forma en el zurvanismo. Por otra parte la identificación entre luz y esperma no es tan extraña. La antigua escuela de medicina griega decía que el esperma era pneuma, pero esto a su vez, tiene un anterior

nacen Gêhmurd y Murdiyânag –Adán y Eva– obra, ellos y su descendencia, la humanidad, del canibalismo y la sexualidad. El cuerpo y la líbido serán los indicios permanentes que muestren este origen demoníaco de la humanidad. El primero, por la forma animal de los arcontes y el segundo, como el estímulo colaborador para mantener prisioneras a las partículas de Luz por la propagación de la especie humana. Pero también de aquí procederá la liberación.

d) El Salvador: La Materia ha privado al Primer Hombre de la sabiduría de su origen y le ha quitado la conciencia [13]. Pero los cinco ángeles celestes, apenados, ruegan a la tríada divina que envíe un salvador y lo arrebate, otorgándole la conciencia. Es enviado Jesús (en siríaco Isho' ziwa, Jesús esplendoroso), pero el M. 9 habla de Ohrmazd –el Hombre Primordial– y los *Acta Archelai*, de "hijo de Dios", en otras palabras, el nous o Vahman. Su fin es salvar a su propia alma. Habla y despierta a Adán, lo sacude, abre sus ojos y lo libera del demonio y la carne al instruirlo sobre el verdadero conocimiento; así lo testifican bar Kônai y el M. 9 [14]. A partir de

fundamento indoiranio. El fuego es el elemento más importante en el cuerpo humano, el hombre como microcosmos, está compuesto de fuego, aire, agua y tierra. El alma era una exhalación ígnea –*anima inflamata, Disput. Tuscul.* I, 4,2– y el sol, luna y estrellas son sustancias ígneas, de aquí llegó el Sí-Mismo y allí retornaría; dadas estas noticias no es fácil saber si Mani adquirió este simbolismo de fuentes iranias o griegas. En efecto, esto era muy familiar entre los gnósticos en Harrán en donde había varias escuelas de medicina, en los que predominaban los elementos iranios e indios, Cf. WIDENGREN, *loc. cit.*, pp. 56-58.

[13] Las referencias de BAR KÓNAI dicen así: "La materia hace al Primer Hombre como ciego y sordo, inconsciente y extraviado para que no reconozca su causa primitiva ni su origen (su familia divina). La materia ha creado al cuerpo y la prisión; ha encadenado al alma, que ha perdido su conciencia... Az ha encadenado fuertemente el alma al cuerpo maldito, la ha hecho deforme y malvada, colérica y vengativa", Cf. PUECH, "La religión de Mani" en *loc. cit.*, pág. 496.

[14] Cf. M. 9: "El Hombre Primordial le abrió los ojos y le mostró claramente todo lo que había ocurrido y todo lo que ocurrirá. Rápidamente le reveló que no es Orhmizd, el Señor, el que ha creado este cuerpo carnal, y que no es él tampoco el que ha encadenado al alma. Al alma clarividente del bienaventurado, a ella le fue concedida la resurrección. Ella creyó en la sabiduría de Orhmizd, el señor bueno. Ella aceptó en la forma más amplia, como un héroe enérgico, los *signacula* de la paz. Depuso este cuerpo de muerte y quedó redimida para la eternidad, y fue elevada al paraíso, a aquel reino de los bienaventurados". Cf. PUECH, "La religión de Mani", *op. cit.*, p. 497, así como el fragmento de BAR KÓNAI sobre el mismo tema en JACKSON, *l.c.* Por otra parte, ésta es una fórmula gnóstica que se halla en el antiguo pensamiento indoiranio, que está presente en la India y en el zoro-

este momento todo el interés se centra en el "alma" esparcida en el mundo, o Alma del Mundo, ella es el *Jesus patibilis* y el devenir cósmico un proceso de autoliberación divina [15].

e) El Retorno: La reintegración del Sí-Mismo es, como vemos, dolorosa. Alcanzará su fin cuando toda la luz esté congregada, cuando lo múltiple tenga conciencia de la Unidad. Antes de que ello suceda el mundo alcanzará su fin y esto estará precedido por aflicciones muy semejantes a las que nos son familiares por las especulaciones propias de la apocalíptica irania, del Próximo Oriente Antiguo, del último judaísmo y cristianismo (*Marcos* XIII, *Mateo* XXIV, *Lucas* XXI). Finalmente triunfará la Iglesia, vendrá el Gran Rey y se realizará el último juicio frente al trono –*Bêma*–; lo bueno será separado de lo malo [16] y los condenados, los demonios y el mundo formarán un bolo que será arrojado a la profundidad y una gran piedra será colocada sobre él para que quede inmovilizado. De esta manera la religión maniquea se nos presenta como la doctrina de las tres épocas: Luz y Oscuridad separadas, mezcla de ambas y

astrismo, y como veremos también en el mandeísmo. El "alma" confinada en el cuerpo son los cinco elementos de la armadura, la luz de Orhmizd, es el mismo Orhmizd y el Salvador = a Adán no hace otra cosa que redimirse a sí mismo. Es el "alma" la que se hace transparente, se intuye a sí misma, se sabe nous y con ello se salva como lo Uno que es. Letargo, olvido, desnaturalización, prisión, mezcla, son emblemas visuales que simbolizan al Adán Primordial, y la toma de conciencia es gnosis que rechaza lo ajeno, salva y asegura el retorno con esta toma de conciencia. La redención del Hombre Primordial, es garantía de la redención del Adán terrestre y ésta del hombre. Es un arquetipo y de aquí sus repeticiones y paralelismo. El ritual mesopotámico de Tammuz, bien pudo inspirar a Mani, pero su interpretación del proceso redentor del Sí-Mismo estaba ya presente en la especulación religiosa indoirania, aunque resulta difícil controlar su origen ya que hay muchas coincidencias entre el pensamiento indoiranio, mesopotámico y maniqueo. Así la *Maitrâyana Upanishad* IV,2, el mito de Tammuz y el contorno soteriológico del maniqueísmo coinciden en la tipología de "oscuridad", "prisión", "embriaguez" y "despertar", tan común, además al gnosticismo de Occidente y que reconocen un común fondo indoiranio. El desprecio hacia el mundo del hombre, el ascetismo y desapego del mundo, el llamado pesimismo por Occidente, son una serie de rasgos notorios comunes y que con excepcional vigor se conservan en el pensamiento hindú contemporáneo, bajo sus formas *jñâna-mârga*, sostenidos por el sentido de identificación profunda (Âtman-Brahman). Así lo cree WIDENGREN, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

[15] Esto explica que FAUSTO diga que Jesús "la vida y la salvación de los hombres, está extendido en todo madero", "... Vemos por doquier, la crucifixión mística de Jesús. Ella nos manifiesta las heridas de la pasión que sufre nuestra alma", *Contra Faustum* II,2; XXII,7.

[16] Los fragmentos que ran quedado del Shâbuhragân y las homilías coptas, reflejan este punto de vista de Mani.

separación definitiva [17]. Lo que el mito no expone con claridad es si la totalidad de las partículas de Luz alcanzarán la salvación o algunas quedarán envueltas en la materia inhabilitada.

De ésta manera hemos podido descubrir en el maniqueísmo las mismas notas constantes que en el gnosticismo cristiano y su misma idea de gnosis. En él, no obstante, como dijimos al comienzo, el dualismo adquiere un rango de potencia psíquica que llega a obscurecer a la misma doctrina metafísica, por ello en sus enseñanzas las referencias al Dios desconocido se empobrecen en la medida en que el imperio demiúrgico se bifurca, en un segundo momento, arreciando sus medios para mantener prisionero al Bien —esto persevera en la línea del esoterismo— pero en una primera instancia y en el fondo, sosteniendo a este segundo como un principio malo coeterno a lo divino, que no obstante su carácter mitológico nos parece difícil de conciliar con un pensamiento estrictamente metafísico. En efecto, como símbolo lo más que podría significar es la virtualidad del mal, contenido en el corazón del No-Ser no manifestable, algo parecido al mito zurvanita sobre los orígenes de Ohrmazd y Ahriman y similar a la secta zuvaniya de Shahrastani, para la que el mal contenido de por siempre en lo divino, debe ser explicitado y así expulsado. Pero esto implica una confusión entre la potencia y la virtualidad en lo divino que viene en última instancia a negar la perfección del Sí-Mismo, lo que resulta inaceptable.

MANDEÍSMO [18]

En el Irak viven todavía hoy grupos que se llaman a sí mismos *mandaiia* (mandeanos o gnósticos) y hablan un dialecto del arameo. Cuando los árabes invadieron la región fueron protegidos y se los llamó sabeanos, que en dialecto del lugar significa "los que se sumergen", denominación que está en relación con sus prácticas bautismales (*masbuta*) y frecuentes inmersiones. El *Fihrist* en el S. X, según comprobamos, los llama *al-Mughtasilah* con la misma re-

[17] División tripartita que es propia de los textos pahlevíes: *kê hast, bût ut bavêt* lo que es, fue y será, pero que ya está en las *Upanishads*. Cf. WIDENGREN, *loc. cit.*, p. 68.

[18] Incluimos aquí una breve referencia a esta Gnosis oriental basados en DROWER, E. S., *The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis*, Oxford, 1960 y RUDOLPH, K., "Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandaischen Religion", en *O.d.G.*, pp. 583-596, también ahora traducido al inglés en *History of Religion*, 8, 1969, 3, pp. 210-235. Hemos usado igualmente la introducción de este último autor a su antología de textos mandeos, en FOERSTER, W., *Gnosis* II, pp. 125-147, que resume las conclusiones de su gran obra:

ferencia; pero los que poseen la doctrina secreta de la comunidad llamados *nasuraiia* –nasoreanos–, son pocos y ni siquiera toda la jerarquía sacerdotal, y no sólo observan enteramente las reglas de la pureza, sino que también comprenden íntimamente la doctrina secreta que no debe ser entregada al público general [19].

El estudio de los manuscritos mandeanos refleja una verdadera teosofía [20], expresada por medios entre los que no están ausentes la sabiduría y astrología babilonias y egipcias, el dualismo iranio y platónico, la especulación griega y la moralidad judía. En cuanto a sus orígenes históricos los nasoreanos pueden haber germinado en las comunidades judías de Partia, Media y Babilonia, en permanente contacto con Jerusalén, haberse esparcido por el valle del Jordán, Judea y Galilea y allí llegado a subdividirse en sectas, admitiendo algunas influencias cristianas y viceversa. Destruida Jerusalén, en el 70, al retirarse los judeocristianos al este del Jordán, ellos también lo hicieron, pero mostrándose mutua hostilidad. Un grupo de ellos abandonó aquellas tierras y se estableció en Babilonia y Khuzistán. Acaso allí pudieron encontrar una secta gnóstica semejante, ya asentada, que aceptaría el bautismo traído por estos fugitivos de Palestina. Jesús y Juan son citados en los documentos mandeanos, el primero es un mistificador, todo lo contrario del gnosticismo cristiano que lo reinterpreta, lo que era posible por su aversión hacia el judaísmo oficial y cristianismo palestinense [21]. Según lo dicho

Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandaischen Schriften, Göttingen, 1965. Es también importante el libro de YAMAUCHI, E. M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge-London, 1970. Para el problema mandeo en relación con el cristianismo puede verse de este mismo autor, *Pre-Christian Gnosticism*, pp. 115-142. En castellano tenemos ahora la extensa síntesis de LÓPEZ, E., "Mandeísmo y Nuevo Testamento", en *St. Ovetense*, II, 1974, pp. 179-289; antes ya ofreció problemas parciales LOZANO, J., "El concepto de verdad en san Juan", *Helmántica*, Nos. 43, 44 y 45, 1963, pp. 5-77, 217-302 y 477-508. Se encuentran materiales diversos en TONDELLI, L., *Il mandeismo e le origini cristiane*, Roma, 1928; BRAUN, F. M., "Le mandéisme et la secte essénienne de Qumrân", en *l'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, pp. 193-230 y ALONSO, C., *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del s. XVII*, Roma, 1967.

19 Para las fuentes mandeanas cf. DROWER, E. S., *op. cit.*, pp. 114-115, donde se facilita una nómina completa de los originales publicados y de aquellos que están en poder de su autora para ser publicados próximamente. Puede verse la antología de RUDOLPH, K., en *Gnosis II*, pp. 148-317.

20 Entiéndase como la ciencia o sabiduría sagrada de lo divino.

21 Con la llegada del Islam se recopilan los manuscritos.

El salmo de Tomás es una adaptación de himnos mandeanos, luego el *Fihrist* no estaba tan equivocado y el *Haran Gawaita*, parece traslucir un fondo histórico sobre la huida de estos sectarios después del 70 desde Judea y el

esta segunda corriente de mandeanos era originaria o parcialmente judía y provenía de las riberas del Jordán, por ello sus adeptos dicen que el Bautista perteneció a su organización, el Jordán es un tema central en sus escrituras y Epifanio dice que había nasoreanos entre los judíos anteriores a Cristo (*Panarion* XXIX, 6). El odio de los nasoreanos por los judíos debió producirse en fecha en que estuvieron en estrecho contacto con la ortodoxia judía y ésta poseía la autoridad y, según hemos visto en anteriores capítulos el judaísmo heterodoxo de Galilea y Samaria, parecía tener un sesgo gnóstico que también era propio de las comunidades de la diáspora y no sería extraño que entre ellas pudiera haberse hecho presente el mandeísmo.

La gnosis nasorea recibe el nombre de *nasirutha*. Es una enseñanza esotérica sistemática y basada sobre la identificación especulativa con Adán. Es una Gnosis dentro de una gnosis, un gnosticismo completo, cuyas ideas centrales expresadas por símbolos o en un lenguaje indirecto negativo reflejan una profunda intuición del mundo y del hombre en lo Infinito. Sus principales nociones explicadas sucintamente son éstas:

1) Ser Supremo sin formas. El No-Ser, designado como Vida, Gran Vida, Gran Inmanencia, expresado a veces por contradicciones aparentes en su denominación. Es también descripto como *mikraiia*, "ajeno", remoto, incomprensible, inefable. Las dos hojas primeras de la *Ginza*, describen en términos negativos al Rey de la Luz. Carece de sexo o atributos humanos y al citarlo no se dice Él, sino Ellos —*Hiia*— un abstracto plural en mandeo.

2) Emanacionismo y caída. El Ser —lo entendemos aquí como No-Ser manifestable y Ser— surge del No-Ser. La creación superior es obra de sus emanaciones. De Él surge en una primera instancia el Resplandor, Pensamiento o Luz Activa (Ziwa, Mana [22], *Yawar*

encuentro en Harrán de un grupo correligionario. Cf. DROWER, *op. cit.*, p. XI.

Por otra parte los Salmos maniqueos de Tomás en copto son adaptaciones o traducciones de los himnos mandeanos, según ha podido demostrar SAEVE-SOEDERBERGH en *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm Book*, Uppsala, 1949, pp. 128-131; estos últimos pueden ser colocados como término *a quo* en el siglo II. Al mismo tiempo PERICOLI RIDOLFINI, F. S., en "I Salmi di Tommaso e la Gnosi giudeocristiana", *Rivista degli Studi Orientali*, 38, 1963, se ha esforzado por mostrar que estos salmos son la expresión de una Gnosis surgida en medios sirios judeocristianos. Véase asimismo del mencionado autor "Il salterio manicheo e la gnosi giudaico-cristiana" en *O.d.G.*, pp. 597-603.

[22] La palabra "mana" cuanto tiene la significación de pensamiento no es de derivación semítica. El término "mana" en arameo significa vestido o instrumento. Corrientemente se hace un juego de palabras con ambos significados. En general "mana" en sentido cósmico es un equivalente de Nous, como

Ziwa), posteriormente, la Luz o Madre (nhura). De ellos el mundo etéreo y los seres espirituales que lo pueblan, *'uthras*, y el Hombre Primordial, *Adam Qadmaia* o *Kasia* o Secreto, que es la idea de cosmos bajo forma humana. Esta es una figura gnóstica que nos es harto conocida y aquí es la virtualidad de toda manifestación espiritual. A *Adam Qadmia* se opone como copia *Adam Pagria*, el hombre físico, cuyo primer representante ha sido el Adán bíblico que tuvo por compañera a Eva. Él es obra fallida de *Pthahil*[23] y fue *Adakas* (contracción de *Adam Kasia*) quien se encargó de completar esta imperfecta criatura, agregándole el espíritu —mana— con lo que éste quedó prisionero de la materia inferior.

3) Dualismo. En la construcción humana de *Pthahil* se nos patentiza un dualismo entre el Sí-Mismo y el no Sí-Mismo, en una forma simbólica a la que nos tiene acostumbrado todo tipo de gnosticismo: el del hombre, humanamente entendido y el espíritu como Sí-Mismo oculto en esa forma de ilusión[24]. Pero entre los nasoreanos esta referencia a la oposición tiene un momento antecedente en el mito. Las "Aguas Oscuras", primer signo visible del mal, aunque no han precedido al Absoluto, se hacen presentes en el momento en que lo inefable llega a manifestarse. El mal es el acompañante inevitable de la materia y ésta aparece como un necesario resultado de la primera expresión de la Unidad en pluralidad. Lo Uno se subdivide en sus formas espirituales superiores, en Resplandor y Luz y el mal se hace presente. Aunque las lecturas que hemos podido hacer sobre material mandeo han sido muy escasas, podemos sos-

entre los sethianos, valentinianos, etc.

La doble significación aramea e irania (como pensamiento) es usada en el simbolismo gnóstico del *Himno de la Perla*. Cf. DROWER, E. S., *op. cit.*, pág. 2, nota 1.

[23] En la *Ginza*, *Pthahil* es a menudo citado como un demiurgo fracasado, pero en los rollos secretos aparece muy escasamente. En las oraciones canónicas es mencionado cuatro veces, pero no como creador. En los poemas referentes a la creación se hacen referencias a él por su obra fracasada. LIDZBARSKI e incluso FESTUGIÈRE, han intentado establecer relaciones entre él y el dios egipcio Ptah. Cf. DROWER, *op. cit.*, pp. 37-38, nota 2.

[24] La precedencia del principio superior es irrefutable. La primera plegaria en la liturgia bautismal del *Libro de las Almas*, comienza así: "En el nombre de la Vida y en el nombre del Ser Primordial que fue Principio y precedió al Agua, Resplandor, Luz y Gloria... la Primera Vida es anterior a la Segunda Vida por seis mil miríadas de años, la Segunda Vida es anterior a la Tercera por seis mil miríadas de años y la Tercera Vida más antigua que todos los *'uthra* por seis mil miríadas de años. Existe lo que es Infinito. Y en el tiempo en que no había tierra sólida ni habitantes en las negras aguas. De ellas, de estas negras aguas, fue formado el Mal y de ellas emergió".

pechar que en esta doctrina metafísica la posibilidad del mal es ya colocada en el No-Ser manifestable como potencia que se hace virtual en el hombre. El No-Ser no manifestable es la potencia en cuanto posibilidad de ser pura y simple en su fondo insondable. El No-Ser manifestable es virtualidad o posibilidad germinal del Ser o Manifestación. En un estado de la Manifestación, la humana, se exterioriza el mal, como separación o negación de la Unidad, es decir, el hombre posee la capacidad de exteriorizar su dualidad y esta posibilidad está ya intencionalmente en la potencia dual del No-Ser manifestable y está ausente del No-Ser no manifestable que sólo es posibilidad de ser como Unidad. De esta manera el símbolo de la caída que en el gnosticismo occidental introducía la ruptura ontológica en el Pleroma en su último grado de emanación, aquí se nos hace presente en el más prístino fraccionamiento de la Unidad, en una figura que aspira al mayor rigor de la forma metafísica.

4) Salvador y Retorno. Finalmente, el alma caída será salvada. *Adakas-Zaiwa* y su esposa *Anana-Ziwa*, engendran tres pares de mellizos y posteriormente la tríada ejemplar *Hibil*, *Shitil* y *Anush-Hibil*, llamado *Hibil-Yawar*, *Hibil-Mana* y *Hibil-'uthra*, será el espíritu salvador. Desciende al mundo de la oscuridad y salva a las "almas" aprisionadas, y la forma en que lo hace es descripta por medios diferentes. De ello se hacen eco los ritos secretos. En un momento final, el "alma" reencontrada o re-conocida, se integra a su arquetipo eterno en el *Mushnia Kushta* y el vestido será un sólo Vestido, o sea *mana* será como en su origen *Mana*, o en otras palabras, lo Infinito o Sí-Mismo proclamado.

CONCLUSIONES

Después de esta larga recorrida a través de los movimientos gnósticos de Occidente y de Oriente, cumplida en compañía del lector, *creemos que estamos en condiciones de poder extraer algunas* consecuencias de naturaleza histórica que se coordinan con los elementos fenomenológicos que fueron anticipados en las páginas iniciales del libro.

Si la Gnosis posee una *esencia* que *le es peculiar y si ella tiene* que ver con una actitud humana especial que se ofrece en algunos creyentes religiosos y que conjuga la intuición espiritual con el temple racional, por su naturaleza íntima, y, no obstante, sus mani*festaciones a través de un cierto lenguaje religioso, estará más pró*xima a la filosofía, que a la religión. En este sentido, y puesto que el gnóstico se siente impelido por una fuerza espiritual de tendencia mística, se puede sostener que la doctrina gnóstica es metafísica y no teológica. Efectivamente, la teología, aun cuando participe del más alto grado de creación y de racionalidad que le sea posible, se desarrolla siempre dentro de los límites que le fijan a determinadas intuiciones centrales del fundador de una religión, los discípulos religiosos, los santos y la comunidad, que junta la fe con el temple volitivo, o sea, que concibe la salvación como una concordancia de la propia decisión con la voluntad de Dios. Por eso, si los gnósticos pudieron proceder con sus especulaciones a la teología propiamente dicha, a la de la gran Iglesia, no fueron su fundamento (aunque sí, su acicate) porque volaban con otro tipo de libertad. No con aquélla que se manifiesta a través de la fe religiosa o creencia por medio de los dogmas, el código ético y las observancias litúrgicas, que

apelan a la libre aceptación del teólogo, del santo, del creyente en general y, paradojalmente, del místico, sino con aquella otra que brota de una actitud esencialmente contemplativa y reflexiva y, ello, sin claudicaciones. Por eso, para el gnóstico jamás hubiera sido posible la *filosofía ancilla theologiae*, ni la *theologia ancilla dogmatis*, ni aun menos, la *mystica ancilla religionis*.

Tal ha sido, pues, el objetivo de este intento de clarificación del fenómeno gnóstico, el descubrimiento de su actitud íntima y desde ella, cuantas soluciones reduccionistas se le han dado, en el fondo, hijas de un dogmatismo involuntario o voluntario, que incluso llega a encuadrar en un mismo casillero fenómenos opuestos como son el de la Gnosis y el idealismo alemán [1], han sido descartadas. Pero lo sostenido arroja a su vez claridad sobre dos grandes momentos históricos del fenómeno gnóstico en Occidente. 1) Tratándose la Gnosis de un movimiento espiritual surgido en el seno del cristianismo naciente debido al nivel de comprensión metafísico propio de sus responsables, forzosamente, al poseer adeptos numerosos, había de entrar en colisión con los representantes mayoritarios del nivel religioso y al exceder los límites de una teología, connaturalmente instrumental, en ciernes, ser alejados como corruptores de la unidad eclesial. 2) Siendo los gnósticos, por naturaleza, sujetos de inclinación metafísica, pero proviniendo de un medio cultural judeocristiano, estando revestidos de hábitos religiosos tradicionalistas, podían transformar con facilidad el espíritu en letra, es decir, el símbolo y el mito, en alegoría. Esto, igualmente, explica la historia de la amistad y posterior enemistad de Plotino con los gnósticos valentinianos de Roma.

Finalmente, la gnosis, en tanto que actitud espiritual, como la filosofía, nunca morirá mientras que el hombre exista y, manifiesta o agazapada, vive perdurablemente en los pliegues anímicos de aquellos humanos que habiendo nacido por obra del Destino o Providencia, en el seno de una tradición religiosa, tienden a vivir esa religiosidad en sus varias expresiones, desde la perspectiva de la metafísica, vale decir, contemplativamente.

[1] No escapan de esta censura MAX SCHELER ni TRESMONTANT, ni tampoco, entre nosotros J. MEINVIELLE.

SEGUNDA PARTE

TESTIMONIOS

Antotología de textos gnósticos*

* Los escritos traducidos están en estrecha relación con los temas tratados en la primera parte de la obra.

SIMÓN Y LOS SIMONIANOS

HECHOS DE LOS APÓSTOLES VIII, 5-25

"5. Felipe bajó a una ciudad de Samaria y les predicaba a Cristo. 6. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque oían y veían las señales que realizaba; 7. pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paralíticos y cojos quedaron curados. 8. Y hubo una gran alegría en aquella ciudad. 9. En la ciudad había ya de tiempo atrás un hombre llamado Simón que predicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaria y decía que él era algo grande. 10. Y *todos, desde el menor hasta el mayor,* le prestaban atención y decían: Éste es la Potencia de Dios llamada la Grande. 11. Le prestaban atención porque les había tenido atónitos por mucho tiempo con sus artes mágicas. 12. Pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la buena nueva del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres. 13. Hasta el mismo Simón creyó y una vez bautizado, no se apartaba de Felipe; y estaba atónito al ver las señales y grandes milagros que se realizaban. 14. Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan. 15. Éstos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; 16. pues todavía no había descendido sobre ellos; únicamente habían sido bautizados en nombre del Señor Jesús. 17. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo. 18. Al ver Simón que mediante la imposición de las manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero diciendo: 19. Dadme a mí también este poder para que reciba el Espíritu Santo aquel a quien yo

imponga las manos. 20. Pedro le contestó: Vaya tu dinero a la perdición y tú con él; pues han pensado que el don de Dios se compra con dinero. 21. En este asunto no tienes tú parte ni herencia, pues tu corazón no es recto delante de Dios. 22. Arrepiéntete, pues, de esa tu maldad y ruega al Señor, a ver si se te perdona ese pensamiento de tu corazón, 23. porque veo que tú estás en hiel de amargura y en ataduras de inquidad. 24. Simón respondió: Rogad vosotros al Señor por mí, para que no venga sobre mí ninguna de esas cosas que habéis dicho. 25. Ellos, después de haber dado testimonio y haber predicado la Palabra del Señor, se volvieron a Jerusalén evangelizando muchos pueblos samaritanos". Cf. E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum*, Stuttgart, 1963, pp. 320-322. Texto de la *Biblia de Jerusalén*, pp. 1464-65, Edit. Española Desclée de Brouwer S.A., Bilbao, 1967.

APOLOGIA I, 26 (JUSTINO)

"En tercer lugar, porque aún después de la ascensión de Cristo al cielo, los demonios han impulsado a ciertos hombres a decir que ellos eran dioses, y ésos no sólo no han sido perseguidos por vosotros, sino que habéis llegado hasta decretarles honores. 2. Y así un tal Simón, samaritano, originario de una aldea por nombre Gittón, habiendo hecho en tiempo de Claudio César prodigios mágicos por arte de los demonios que en él obraban en vuestra imperial ciudad de Roma, fue tenido por dios y como dios fue por vosotros honrado con una estatua, que se levantó en el río Tíber entre los dos puentes y lleva esta inscripción latina: "A Simón Dios Santo". 3. Y casi todos los samaritanos, si bien pocos en las otras naciones, le adoran considerándole como al Dios primero; y a una cierta Elena, que le acompañó por aquel tiempo en sus peregrinaciones, y que antes había estado en el prostíbulo, la llaman el primer pensamiento de él nacido. 4. Sabemos también que un cierto Menandro, igualmente samaritano, natural de la aldea de Caparatea, discípulo que fue de Simón, poseído también por los demonios, hizo su aparición en Antioquía y allí engañó a muchos por sus artes mágicas, llegando a persuadir a sus seguidores que no habían de morir jamás. Y no faltan aún ahora algunos de su escuela que se lo siguen creyendo. 5. En fin, un tal Marción, natural del Ponto, está ahora mismo enseñando a los que le siguen a creer en un Dios superior al Creador y con la ayuda de los demonios ha hecho a muchos, en todo género de hombres, proferir blasfemias y negar al Dios Creador del universo, admitiendo, en cambio, no sabemos qué otro Dios al que, por supo-

nérsele mayor, se le atribuyen obras mayores que no a Aquél. 6. Todos los que de éstos proceden, como dijimos, son llamados cristianos, a la manera que quienes no participan de las mismas doctrinas entre los filósofos, reciben de la filosofía el nombre común con que se les conoce; 7. ahora, si también practican todas esas ignominiosas obras que contra nosotros se propalan, a saber, echar por tierra el candelero, unirnos promiscuamente y alimentarnos de carnes humanas, no lo sabemos; de lo que sí estamos ciertos es de que no son por vosotros perseguidos ni condenados a muerte, por lo menos a causa de sus doctrinas. 8. Por lo demás, nosotros mismos hemos compuesto una obra contra todas las herejías hasta el presente habidas, la que, si queréis leerla, pondremos en vuestras manos". Cf. D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos*, pp. 209-210, *B.A.C.*, texto griego y traducción española.

HOMILÍAS PSEUDOCLEMENTINAS, II, 22-25

"22.2. El padre de este Simón es Antonio y su madre Raquel. Es samaritano de origen, de la ciudad de Gittón, distante seis eschoinos de la capital. 3. mientras estuvo en Alejandría (Egipto) habiendo adquirido una educación griega completa y siendo muy diestro en la magia, enorgullecido, quiso que se le considerara que era una cierta Potencia altísima, incluso respecto del Dios que ha creado el universo. A veces dice que es Cristo llamándose a sí mismo «el que está de pie» (*hestota*). 4. Usa este título para indicar que siempre estará firme, y que no teniendo motivo de corrupción su cuerpo no podría sucumbir. 5. Dice también que el Dios que ha hecho el universo no es el más alto y no cree en la resurrección de los muertos. Rechaza Jerusalén por el monte Garizim. 6. Se proclama a sí mismo en lugar de nuestro verdadero Cristo. Interpreta el contenido de la Ley de acuerdo con sus propios presupuestos y, aunque dice que habrá un juicio, no lo espera, porque de estar convencido del juicio divino, no se habría animado a rebelarse malvadamente contra Dios mismo. 7. Por esta razón han sido malogrados muchos que ignoran que Simón usa la religión sólo como un velo para robar ocultamente a los hombres los frutos de la verdad y a quienes le creen, aun cuando fuese piadoso, sus muchas promesas y el juicio que promete. 23. Su influencia en la doctrina religiosa cristiana se consumó así. Hubo un cierto Juan que solía bautizar, quien de acuerdo con la doctrina de las parejas era también el precursor de nuestro Señor Jesús. 2. Y así como el Señor tenía doce apóstoles, correspondientes a los doce meses solares, así también tenía treinta dirigentes según el número del mes

imponga las manos. 20. Pedro le contestó: Vaya tu dinero a la perdición y tú con él; pues han pensado que el don de Dios se compra con dinero. 21. En este asunto no tienes tú parte ni herencia, pues tu corazón no es recto delante de Dios. 22. Arrepiéntete, pues, de esa tu maldad y ruega al Señor, a ver si se te perdona ese pensamiento de tu corazón, 23. porque veo que tú estás en hiel de amargura y en ataduras de inquidad. 24. Simón respondió: Rogad vosotros al Señor por mí, para que no venga sobre mí ninguna de esas cosas que habéis dicho. 25. Ellos, después de haber dado testimonio y haber predicado la Palabra del Señor, se volvieron a Jerusalén evangelizando muchos pueblos samaritanos". Cf. E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum*, Stuttgart, 1963, pp. 320-322. Texto de la *Biblia de Jerusalén*, pp. 1464-65, Edit. Española Desclée de Brouwer S.A., Bilbao, 1967.

APOLOGIA I, 26 (JUSTINO)

'En tercer lugar, porque aún después de la ascensión de Cristo al cielo, los demonios han impulsado a ciertos hombres a decir que ellos eran dioses, y ésos no sólo no han sido perseguidos por vosotros, sino que habéis llegado hasta decretarles honores. 2. Y así un tal *Simón*, samaritano, originario de una aldea por nombre *Gittón*, habiendo hecho en tiempo de Claudio César prodigios mágicos por arte de los demonios que en él obraban en vuestra imperial ciudad de Roma, fue tenido por dios y como dios fue por vosotros honrado con una estatua, que se levantó en el río Tíber entre los dos puentes y lleva esta inscripción latina: "A Simón Dios Santo". 3. Y casi todos los samaritanos, si bien pocos en las otras naciones, le adoran considerándole como al Dios primero; y a una cierta Elena, que le acompañó por aquel tiempo en sus peregrinaciones, y que antes había estado en el prostíbulo, la llaman el primer pensamiento de él nacido. 4. Sabemos también que un cierto Menandro, igualmente *samaritano, natural de la aldea de Caparatea, discípulo que fue* de Simón, poseído también por los demonios, hizo su aparición en Antioquía y allí engañó a muchos por sus artes mágicas, llegando a persuadir a sus seguidores que no habían de morir jamás. Y no faltan aún ahora algunos de su escuela que se lo siguen creyendo. 5. En fin, un tal Marción, natural del Ponto, está ahora mismo enseñando a los que le siguen a creer en un Dios superior al Creador y con la ayuda de los demonios ha hecho a muchos, en todo género de hombres, proferir blasfemias y negar al Dios Creador del universo, admitiendo, en cambio, no sabemos qué otro Dios al que, por supo-

nérsele mayor, se le atribuyen obras mayores que no a Aquél. 6. Todos los que de éstos proceden, como dijimos, son llamados cristianos, a la manera que quienes no participan de las mismas doctrinas entre los filósofos, reciben de la filosofía el nombre común con que se les conoce; 7. ahora, si también practican todas esas ignominiosas obras que contra nosotros se propalan, a saber, echar por tierra el candelero, *unirnos promiscuamente y alimentarnos de* carnes humanas, no lo sabemos; de lo que sí estamos ciertos es de que no son por vosotros perseguidos ni condenados a muerte, por lo menos a causa de sus doctrinas. 8. Por lo demás, nosotros mismos hemos compuesto una obra contra todas las herejías hasta el presente habidas, la que, si queréis leerla, pondremos en vuestras manos". Cf. D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos*, pp. 209-210, *B.A.C.*, texto griego y traducción española.

HOMILÍAS PSEUDOCLEMENTINAS, II, 22-25

"22.2. El padre de este Simón es Antonio y su madre Raquel. Es samaritano de origen, de la ciudad de Gittón, distante seis eschoinos de la capital. 3. mientras estuvo en Alejandría (Egipto) habiendo adquirido una educación griega completa y siendo muy diestro en la magia, enorgullecido, quiso que se le considerara que era una cierta Potencia altísima, incluso respecto del Dios que ha creado el universo. A veces dice que es Cristo llamándose a *sí* mismo «el que está de pie» (*hestota*). 4. Usa este título para indicar que siempre estará firme, y que no teniendo motivo de corrupción su cuerpo no podría sucumbir. 5. Dice también que el Dios que ha hecho el universo no es el más alto y no cree en la resurrección de los muertos. Rechaza Jerusalén por el monte Garizim. 6. Se proclama a sí mismo en lugar de nuestro verdadero Cristo. Interpreta el contenido de la Ley de acuerdo con sus propios presupuestos y, aunque dice que habrá un juicio, no lo espera, porque de estar convencido del juicio divino, no se habría animado a rebelarse malvadamente contra Dios mismo. 7. Por esta razón han sido *malogrados muchos que ignoran que Simón usa la religión sólo* como un velo para robar ocultamente a los hombres los frutos de la verdad y a quienes le creen, aun cuando fuese piadoso, sus muchas promesas y el juicio que promete. 23. Su influencia en la doctrina religiosa cristiana se consumó así. Hubo un cierto Juan que solía bautizar, quien de acuerdo con la doctrina de las parejas era también el precursor de nuestro Señor Jesús. 2. Y así como el Señor tenía doce apóstoles, correspondientes a los doce meses solares, así también tenía treinta dirigentes según el número del mes

lunar. 3. Entre ellos había una mujer llamada Elena y esto no deja de tener significación, ya que una mujer es la mitad de un hombre y esto hace que el número de treinta esté incompleto, así como sucede en el caso de la luna, cuyo ciclo no alcanza al mes completo. 4. Y aunque Simón era el primero y el más estimado de los treinta por Juan, por estas razones no le sucedió después de su muerte. 24. Simón se encontraba en Egipto ejerciendo la magia cuando Juan fue sacrificado, por ello cierto Dositeo que aspiraba a ocupar el puesto de Juan, anunció falsamente que Simón había muerto y le sucedió en el gobierno de la secta. 2. Poco después retornó Simón y reclamó enérgicamente su puesto legítimo, aunque cuando halló de nuevo a Dositeo no insistió, puesto que comprendía que el que alcanza irregularmente el poder no lo abandona. 3. Por ello con estudiada amistad aceptó el segundo puesto bajo Dositeo. 4. Pero poco después cuando se hizo lugar entre los treinta condiscípulos, comenzó a difamar a Dositeo como corruptor de la doctrina y dijo que Dositeo hacía esto no por celosa oposición, sino por ignorancia. 5. En una oportunidad Dositeo, que vio que esta astuta acusación de Simón destruía su reputación ante la mayoría, de modo que no creyeran que era «el que está de pie», furioso, se hizo presente en la asamblea de costumbre y, encontando a Simón, le golpeó con un bastón. El bastón pareció pasar por el cuerpo de Simón como si fuera humo. 6. Dositeo asombrado por esto gritó a Simón: «si eres 'el que está de pie' yo también te adoraré». 7. Cuando Simón le dijo que era, Dositeo, que se dio cuenta de que él no era «el que está de pie», se prosternó y le adoró y uniéndose con él los veintinueve dirigentes, colocó a Simón en su lugar. Poco después Dositeo, mientras Simón estaba de pie, cayó y murió. 25. Después de esto Simón tomó a Elena por compañera y todavía ahora, como veis, excitan al vulgo. 2. Dice que esta Elena ha descendido al mundo desde los cielos supremos y que es señora, como madre de todo y sabiduría. Por su causa, dice, los griegos y los bárbaros combatieron, forjando una ilusión, puesto que ella verdaderamente estaba entonces con el Dios primerísimo. 3. Pero reinterpretando algunos asuntos de esta manera, ficticiamente combinados con mitos griegos, engaña a muchos, particularmente, por su realización de gran número de portentos maravillosos, a tal punto que si nosotros no reconociéramos éstos como mágicos, también habríamos sido engañados". Texto griego de *Homilía* II, 22 y 25 en *Recueil Lucien Cerfaux*, pp. 211 y 215. Texto completo en Migne, *P.G.* II, col. 89. Traducciones en R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 25 a 27 y E. Hennecke I, pp. 546-548.

RECONOCIMIENTOS II, 1 y ss.

"1. Este Simón tuvo a Antonio por padre y a Raquel por madre, era samaritano de origen, de la aldea de Gittón, mago de oficio y muy erudito en humanidades griegas y a tal punto deseoso de fama y vanidoso sobre toda especie de hombres que quería ser creído como la más alta potencia que está sobre el Dios creador y que pensaran que era como Cristo y ser llamado «el que está de pie». Por otra parte, usaba de esta denominación como negando que alguna vez pudiera morir, considerando su carne tan trabada por virtud de su divinidad, que podría durar para siempre. Por esto, consiguientemente, se denominaba «el que está de pie», como quien no puede menguar por ninguna corrupción. 8. Pues bien, muerto Juan Bautista —como sabemos— como Dositeo hubiera determinado la fundación de su secta con treinta de sus principales discípulos y una mujer que era llamada Luna (por lo que también parecía que aquella cantidad de treinta se estableció de acuerdo con el número de días que corresponden al curso de la luna), este Simón deseoso de mal y de fama se aproximó a Dositeo. 12. Así, muerto Dositeo, Simón tomó por compañera a la Luna, con la que hasta ahora, como sabéis, va engañando a las turbas y sosteniendo que él mismo es en verdad cierta potencia superior al Dios creador. Que la Luna que le acompañaba había descendido de los cielos más altos, que ella era la madre de todo y la sabiduría, por la que, dice, los griegos y los bárbaros luchando, pudieron ciertamente ver su imagen desde alguna parte, pero ignoraron cómo era ella íntegramente, puesto que habitaba junto al primero y único dios de todas las cosas y engaña a muchos diciendo éstas y otras muchas cosas semejantes con adorno de palabras. Pero debo señalar esto que yo mismo recuerdo haber visto: como en cierta oportunidad su Luna estuviese en una torre, se había congregado una gran multitud para verla y la torre estaba rodeada por todas partes; no obstante ella era vista por todo el gentío inclinarse y mirar por todas las ventanas de la torre. Y muchos otros portentos hizo y hace". Texto latino en *Recueil Lucien Cerfaux*, pp. 211-215. Texto latino corrido en Migne P. G. I, col. 1251.

ADVERSUS HAERESES I, 23,1-4

"1. En efecto, Simón Samaritano, el Mago, de quien Lucas, el discípulo y seguidor de los apóstoles, dijo: «En la ciudad ya vivía un hombre, llamado Simón, que ejercía la magia y tenía atónito al

pueblo de los samaritanos, decía que era algo grande, ellos le prestaban *atención*, desde el *menor* hasta el mayor, y decían: 'Este es la Potencia de Dios llamada la Grande'. Le atendían, porque les había tenido atónitos por mucho tiempo con sus artes mágicas» (*Hechos*, VIII, 9-11). Así pues este Simón que simuló fe, creyendo que los apóstoles restablecían la salud también por la magia y no por la gracia de Dios y que a los que creen en Dios los llena el *Espíritu Santo por la imposición de las manos*, por aquel que es proclamado por ellos, Jesucristo, suponiendo que esto tiene lugar por un arte mágica superior y ofreciendo dinero a los apóstoles para también él tener este poder y poder dar a quien quisiera el Espíritu Santo, oyó de Pedro: «Vaya tu dinero a la perdición; pues has pensado que el don de Dios se compra con dinero. En este asunto no tienes tú parte ni herencia, pues tu corazón no es recto delante de Dios... pues veo que tú estás en hiel de amargura y en ataduras de iniquidad» (*Hechos*, VIII, 20-21 y 23). Y como ahora no creía más en Dios y deseaba vehementemente polemizar contra los apóstoles, para también mostrarse célebre, se dio igualmente a estudiar más ampliamente la magia para admirar a muchos hombres. Vivió en los tiempos de Claudio César, por el que incluso se dice que a causa de su magia fue honrado con una estatua. Fue venerado por muchos casi como un Dios. Enseñó que él mismo en verdad era el que había aparecido entre los judíos como Hijo, que en Samaria había descendido como Padre y que entre los demás pueblos se había presentado como Espíritu Santo. Decía que era la Potencia altísima, es decir, el Padre que está sobre todas las cosas y que era a él a quien invocan los hombres, cualquiera sea el nombre con el que le denominen. 2. Simón Samaritano del que han surgido todas las herejías dio tal contenido doctrinario a su secta. Iba con él cierta Elena a la que siendo meretriz, había sacado de Tiro, ciudad de Fenicia, diciendo que ésta era el primer Pensamiento de su Inteligencia, la madre de todas las cosas, por la que al comienzo proyectó crear a los ángeles y arcángeles. En efecto dice que este Pensamiento (*Ennoiam*) que sale de él, conociendo lo que su padre quiere, desciende a los lugares inferiores y engendra a los ángeles y potestades, por los que también este mundo ha sido hecho; pero después que los generó, por envidia fue retenida por ellos, puesto que no querían que se los pensara progenie de algún otro. En efecto él mismo (Simón = Padre) les era totalmente desconocido, pero su pensamiento era retenido por éstos, que como potestades y ángeles habían emanado de ella; y sufrió todo ultraje de ellos, para que no pudiera subir hacia su Padre hasta el punto

de ser encerrada en un cuerpo humano y por los siglos, como de un vaso en otro, transmigra en cuerpos de mujeres diferentes. Decía que ésta había residido en la célebre Elena, por la que los troyanos fueron a la guerra y a causa de la que Estesícoro al calumniarla en sus versos perdió los ojos; después arrepintiéndose y escribiendo las llamadas *Palinodias*, en las que la alababa, de nuevo vio. Que ella pasando de cuerpo en cuerpo y a causa de esto sufriendo ultrajes, en los últimos tiempos incluso había llegado a hacer de prostituta en un burdel. Que ella es la oveja perdida, por cuya causa él (Simón) había venido, para recibirla la primera y liberarla de las cadenas y también ofrecer a los hombres la salvación por su conocimiento (*suam agnitionem*). Como los ángeles administraban mal el mundo, puesto que cada uno deseaba la primacía, había venido para enmienda de estas cosas y había descendido transformado, similar a las Virtudes, Potestades y Ángeles. Entre los hombres apareció como hombre, aunque no fuese hombre y se juzga que en Judea sufrió la pasión, aunque no ha sufrido. Los profetas hablaron inspirados por los ángeles creadores del mundo; por esto los que habían puesto su esperanza en él y Elena en adelante no debían cuidarse de ellos y, siendo libres, podían actuar como quisieran: porque los hombres se salvan por la gracia de él mismo y no por sus obras justas. Pues sus obras son justas no naturalmente, sino por convención según los decretos que pusieron los ángeles que crearon el mundo, por medio de los cuales los hombres han sido llevados a servidumbre. Por esto anunció que el mundo será destruido y los que están en él serán liberados del dominio de los que hicieron el mundo. 3. A causa de esto los sacerdotes de sus misterios viven libidinosamente y ejecutan la magia, en la forma en que cada uno puede. Emplean exorcismos y hechizos. Se ocupan constantemente de filtros de amor, amor mágico, espíritus familiares, corrientes inducidas y otras abstrusas materias. Tienen una estatua de Simón hecha a semejanza de Júpiter y una de Elena similar a Minerva y las adoran. Toman también un nombre derivado de Simón, el fundador de su impía doctrina y son llamados simonianos, de ellos ha tenido sus comienzos el llamado falsamente conocimiento como se puede aprender de sus propias afirmaciones". Texto latino en W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, pp. 2-3 y *Decueil L. Cerfaux*, pp. 198-201. Texto completo en W. W. Harvey, *Adversus Haereses*, I, pp. 190-195. Hipólito de Roma coincide en términos generales con la noticia de Ireneo sobre Simón en el resumen de *Elenchos* VI, 19-20 (Wendland, pp. 145-148). Agrega, sin embargo, una alusión al caballo de Troya, extiende los motivos de la liberación de Elena

por parte de Simón e incluso cita unas palabras textuales en torno a las uniones de los sacerdotes simonianos. En la parte final de la síntesis enlaza su información con los *Hechos de Pedro* (*Actus Vercelenses* 2; 3,7; 3,8 y 9; 5; 6; 8 –Hennecke II, pp. 282-284; 288; 289; 291; 294-300 y 306-313–) y las *Homilías Pseudoclementinas* (Hom. II, 35 y *Hom.* III, 29-58 –Hennecke II, pp. 549-552–). Filastrio en su *Liber de haeresibus*, haer. 29; Epifanio, *Panarion*, haer. 21 y el Pseudo Tertuliano, *De Praescriptionibus*, 46, coinciden con estas dos fuentes. Entre los alejandrinos, no obstante, parece reinar más autonomía. Clemente, *Strom.* II, 11,52,2, da elementos ratificatorios hablando de la adoración de los simonianos "al que está de pie" y Orígenes reconoce las dificultades que hay ya en su tiempo para poder manejar con confianza los datos sobre Simón y los simonianos. *Contra Celso* I, 57 *in fine* es sintomático: "También el samaritano Simón Mago quiso engatusar a algunos con su magia, y entonces, efectivamente, los engañó; pero ahora no creo que se pueda hallar en todo el orbe una treintena de simonianos, y acaso me exceda en el número. En Palestina son escasísimos, y en el resto de la tierra, por donde Simón quiso esparcir su gloria, no se le conoce ni de nombre. Entre quienes aún lo pronuncian, lo toman de los Hechos de los Apóstoles, y son cristianos quienes hablan de él. En fin, la evidencia misma ha demostrado que nada divino había en Simón" (trad. de D. Ruiz Bueno, Orígenes, *Contra Celso*, Madrid, 1967, p. 92 (ver también *Contra Celso* V, 62 y VI, 11. Sobre Dositeo, cf. *In Johannem* XIII, 27). Eusebio, H. E. II, 13-14, da una síntesis personal.

LA GRAN REVELACIÓN

ELENCHOS, VI, 9-18

"9.2. Simón no era el Cristo, «el que está estuvo y estará de pie», sino un hombre salido de una simiente, vástago de mujer, originado en la sangre y el deseo carnal, como los demás seres engendrados; y que lo dicho es así, los mostraremos sin dificultad en la exposición que sigue. 3. Simón al interpretar la ley de Moisés habla necia e intrigantemente. Porque al decir de Moisés que «Dios es un fuego que arde y que consume» (*Deut.* 4,24), no interpretando rectamente lo dicho por éste, dice que el fuego es el principio de todas las cosas, no habiendo comprendido lo expresado, que Dios no es fuego, sino fuego que arde y que consume, y no sólo forzando la misma ley de Moisés, sino también saqueando al oscuro Heráclito. 4. Simón afirma que el principio de todas las cosas es una Potencia infinita,

hablando así: «Este escrito contiene la revelación de la Voz y del Nombre que viene del Pensamiento de la gran Potencia infinita. Por esto será sellado, oculto, escondido y colocado en la morada en la que la Raíz de todas las cosas está asentada sobre cimientos». 5. Y dice que morada es el hombre, el engendrado de la sangre, y en el que habita la Potencia infinita, la que dice que es Raíz de todas las cosas. Además, según Simón, la Potencia infinita, el fuego, no es simple, como la mayor parte creen diciendo que los cuatro elementos son simples e igualmente el fuego, sino que esta cierta naturaleza ígnea es doble y dice respecto de ella que uno de sus aspectos es oculto y el otro manifiesto; 6. lo oculto se esconde en las partes manifiestas del fuego y lo manifiesto del fuego llega a ser por lo oculto. Pero esto es lo que Aristóteles llama, en potencia y en acto, o Platón espiritual y sensible. 7. Y lo visible del fuego tiene en sí todo lo que se puede ver, cuanto se puede pensar o también permanecer oculto, porque se lo deja de lado y lo oculto cuanto es espiritual que se intuye y que escapa a la sensibilidad o que el que no reflexiona deja de lado. 8. En síntesis se puede decir que el fuego supraceleste es el reservorio de todos los seres sensibles y de los espirituales, a los que él se refiere como cosas ocultas y manifiestas, a semejanza de un gran árbol, como el que Nabucodonosor vio en sueños, del que toda carne se alimenta. 9. Considera asimismo que el tronco, las ramas, las hojas y la corteza que lo envuelve exteriormente es lo visible del fuego; todo esto del gran árbol, dice, una vez inflamado por el fuego que todo lo devora, la llama lo hará desaparecer. 10. Pero el fruto del árbol si se ha hecho una imagen perfecta y ha alcanzado la forma propia, se pone en el granero, no en el fuego. Porque, dice, el fruto existe para ser depositado en el granero, y la paja para ser arrojada al fuego (Mt. 3, 12), lo que precisamente tiene lugar con el tronco, porque éste existe no por sí, sino a causa del fruto. 10. Esto es, dice, lo que está escrito en la Escritura: «la viña del Señor Sabaoth es la casa de Israel y el hombre de Judá un retoño querido» (*Is.* 5,7). Pero si, dice, el hombre de Judá es el vástago amado, se muestra que el árbol no es otro que el hombre. 2. Pero la Escritura, dice, ha hablado suficientemente sobre su división y distinción y para la enseñanza de los que han llegado a ser una imagen perfecta basta lo dicho: «Porque toda carne es hierba y toda gloria carnal como flor de hierba. La hierba se ha secado y su flor ha caído, pero la palabra del Señor permanece eternamente» (*Is.* 40,6; *I Ped.* 1,24). Palabra, dice, es la palabra nacida en la boca del Señor y su discurso y fuera de éste no hay otro lugar de generación. 11.1. Tal es, en resumen, lo que opina Simón del fuego

y de cuanto es visible e invisible, audible e inaudible y calculable e incalculable y de los que habla en la Gran Revelación como de espirituales perfectos, como cosas que pueden pensar, hablar, razonar y actuar infinitamente, como dice Empédocles: «Vemos la tierra por la tierra, el agua por el agua, por el éter el divino éter, por el fuego el fuego destructor, por la amistad, la amistad y la discordia por la funesta discordia» (Diels, Frag. 109). 12.1. Porque, dice, Empédocles consideraba que las partes todas del fuego, invisibles y visibles, poseen prudencia e igualmente pensamiento. Por consiguiente el cosmos engendrado existe desde el fuego inengendrado. Según tal forma, dice, ha comenzado a existir: el (cosmos) engendrado ha recibido seis raíces de aquel principio ígneo como los principios del origen de la generación. 2. Dice que estas raíces han nacido por parejas a partir del fuego y las llama: Inteligencia, Pensamiento, Voz, Nombre, Razonamiento y Reflexión; toda la potencia infinita está al mismo tiempo en estas seis raíces, pero en potencia y no en acto. 3. Dice que esta potencia infinita ha estado, (está) y estará de pie. Siempre que la potencia que está en estas seis potencias se hace una imagen perfecta, será en esencia, potencia, grandeza y producto, una y la misma con la potencia inengendrada e infinita y no tendrá en absoluto nada inferior a aquella potencia inengendrada, inmutable (e) infinita. 4. Pero si permanece sólo en potencia en las seis potencias y no llega a ser una imagen perfecta, desaparece y se destruye, dice, como en el alma humana la disposición a la gramática o la geometría; porque la potencia con la colaboración del ejercicio es luz de los existentes, pero sin colaboración, impericia y oscuridad, y desaparece con el hombre que muere como si nunca hubiera existido. 13.1. De estas seis potencias y de la séptima que está junto a ellas, llama a la primera pareja Inteligencia y Pensamiento (cielo y tierra); del mismo modo el macho observa desde arriba y presiente a su pareja, y la tierra abajo recibe desde el cielo los frutos espirituales de la misma raza que son transportados en ella. Por esto, dice, el Logos, mirando a menudo a lo que existe a partir de la Inteligencia y el Pensamiento, es decir, a partir del cielo y de la tierra, dice: «Escucha, cielo, y presta atención, tierra, Porque el Señor ha dicho: he generado y criado hijos, pero ellos me han despreciado» (*Is.* 1,2). Quien habla así, dice, es la séptima potencia, el que está, ha estado y estará de pie; puesto que él es el responsable de estos bienes, de los que Moisés ha hablado con encomio y ha declarado excelentes (*Gén.* I,31). La Voz y el Nombre son el sol y la luna y el Razonamiento y la Reflexión, el

aire y el agua. En todos ellos, según decía, está la gran Potencia infinita, la que está de pie, se mezcla y oculta. 14.1. Ahora bien, dado que Moisés dijo: «En seis días Dios hizo el cielo y la tierra y en el séptimo descansó de todas sus obras» (*Ex.* 20,17), Simón interpretando torcidamente el pasaje se hace Dios. Por lo tanto cuando dicen que hay tres días anteriores al sol y a la luna, entienden a la Inteligencia y al Pensamiento (es decir, el cielo y la tierra) y a la séptima potencia, la infinita; ya que estas tres potencias existen antes que todas las demás. 3. Cuando se afirma: «Me ha engendrado antes de todos los siglos (eones)» (*Prov.* 2,23,25), dice, esto se refiere a la séptima potencia. Esta séptima potencia, que existía como potencia en la Potencia infinita y que existe antes que todos los Eones. 4. Esta es, dice, la séptima potencia, de la que dice Moisés: «Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas» (*Gén.* 1,2), o sea, dice, el Espíritu que tiene en sí mismo al universo, como imagen de la Potencia infinita, de la que dice Simón: «imagen proveniente de una forma incorruptible. Única que ordena el universo». 5. Porque, dice, esta potencia, que se movía sobre las aguas originada en lo incorruptible, es la sola forma que ordena el universo. Y de esta manera según ellos se ha constituido el cosmos: «Dios, dice, ha plasmado al hombre habiendo tomado barro de la tierra» (*Gén.* 2,7); pero no le ha plasmado simple, sino doble, «a su imagen y semejanza» (*Gén.* 1,26). 6. Es imagen el Espíritu que se mueve sobre las aguas; el hombre si no se hace imagen perfecta, se destruirá junto con el cosmos, porque se ha quedado sólo en potencia y no se ha transformado en acto (tal es, dice, lo significado por la expresión: «para que no seamos condenados con el mundo» [*I Cor.* 11, 32]); pero si se hace imagen perfecta nace desde un punto indivisible como está escrito en la Revelación, lo pequeño será grande y lo grande estará en el Eón infinito e imperecedero, no más sujeto al devenir, 7. ¿Cómo y de qué manera, entonces, dice, plasma Dios al hombre? en el paraíso, según le parece. Supóngase, dice, que el paraíso es la matriz y que ello es verdadero lo muestra la Escritura cuando dice: «Soy yo el que te plasma en la matriz de tu madre» (*Is.* 44,2), porque también sostiene que así está escrito. Moisés, dice, ha llamado alegóricamente a la matriz el paraíso, si se debe confiar en el texto. 8. Si Dios plasma al hombre en la matriz de la madre, o sea en el paraíso, como decía, el paraíso es la matriz y Edén la placenta, y «un río que sale del Edén para regar el paraíso» (*Gén.* 2,10), el cordón umbilical. Éste, dice, «se divide en cuatro brazos» (*Gén.* 2,10), pues de cada lado del cordón umbilical salen dos arterias, que llevan el aire, y dos venas, que llevan la sangre. 9. Una

y de cuanto es visible e invisible, audible e inaudible y calculable e incalculable y de los que habla en la Gran Revelación como de espirituales perfectos, como cosas que pueden pensar, hablar, razonar y actuar infinitamente, como dice Empédocles: «Vemos la tierra por la tierra, el agua por el agua, por el éter el divino éter, por el fuego el fuego destructor, por la amistad, la amistad y la discordia por la funesta discordia» (Diels, Frag. 109). 12.1. Porque, dice, Empédocles consideraba que las partes todas del fuego, invisibles y visibles, poseen prudencia e igualmente pensamiento. Por consiguiente el cosmos engendrado existe desde el fuego inengendrado. Según tal forma, dice, ha comenzado a existir: el (cosmos) engendrado ha recibido seis raíces de aquel principio ígneo, como los principios del origen de la generación. 2. Dice que estas raíces han nacido por parejas a partir del fuego y las llama: Inteligencia, Pensamiento, Voz, Nombre, Razonamiento y Reflexión; toda la potencia infinita está al mismo tiempo en estas seis raíces, pero en potencia y no en acto. 3. Dice que esta potencia infinita ha estado, (está) y estará de pie. Siempre que la potencia que está en estas seis potencias se hace una imagen perfecta, será en esencia, potencia, grandeza y producto, una y la misma con la potencia inengendrada e infinita y no tendrá en absoluto nada inferior a aquella potencia inengendrada, inmutable (e) infinita. 4. Pero si permanece sólo en potencia en las seis potencias y no llega a ser una imagen perfecta, desaparece y se destruye, dice, como en el alma humana la disposición a la gramática o la geometría; porque la potencia con la colaboración del ejercicio es luz de los existentes, pero sin colaboración, impericia y oscuridad, y desaparece con el hombre que muere como si nunca hubiera existido. 13.1. De estas seis potencias y de la séptima que está junto a ellas, llama a la primera pareja Inteligencia y Pensamiento (cielo y tierra); del mismo modo el macho observa desde arriba y presiente a su pareja, y la tierra abajo recibe desde el cielo los frutos espirituales de la misma raza que son transportados en ella. Por esto, dice, el Logos, mirando a menudo a lo que existe a partir de la Inteligencia y el Pensamiento, es decir, a partir del cielo y de la tierra, dice: «Escucha, cielo, y presta atención, tierra, Porque el Señor ha dicho: he generado y criado hijos, pero ellos me han despreciado» (*Is.* 1,2). Quien habla así, dice, es la séptima potencia, el que está, ha estado y estará de pie; puesto que él es el responsable de estos bienes, de los que Moisés ha hablado con encomio y ha declarado excelentes (*Gén.* 1,31). La Voz y el Nombre son el sol y la luna y el Razonamiento y la Reflexión, el

aire y el agua. En todos ellos, según decía, está la gran Potencia infinita, la que está de pie, se mezcla y oculta. 14.1. Ahora bien, dado que Moisés dijo: «En seis días Dios hizo el cielo y la tierra y en el séptimo descansó de todas sus obras» (*Ex.* 20,17), Simón interpretando torcidamente el pasaje se hace Dios. Por lo tanto cuando dicen que hay tres días anteriores al sol y a la luna, entienden a la Inteligencia y al Pensamiento (es decir, el cielo y la tierra) y a la séptima potencia, la infinita; ya que estas tres potencias existen antes que todas las demás. 3. Cuando se afirma: «Me ha engendrado antes de todos los siglos (eones)» (*Prov.* 2,23,25), dice, esto se refiere a la séptima potencia. Esta séptima potencia, que existía como potencia en la Potencia infinita y que existe antes que todos los Eones. 4. Esta es, dice, la séptima potencia, de la que dice Moisés: «Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas» (*Gén.* 1,2), o sea, dice, el Espíritu que tiene en sí mismo al universo, como imagen de la Potencia infinita, de la que dice Simón: «imagen proveniente de una forma incorruptible. Única que ordena el universo». 5. Porque, dice, esta potencia, que se movía sobre las aguas originada en lo incorruptible, es la sola forma que ordena el universo. Y de esta manera según ellos se ha constituido el cosmos: «Dios, dice, ha plasmado al hombre habiendo tomado barro de la tierra» (*Gén.* 2,7); pero no le ha plasmado simple, sino doble, «a su imagen y semejanza» (*Gén.* 1,26). 6. Es imagen el Espíritu que se mueve sobre las aguas; el hombre si no se hace imagen perfecta, se destruirá junto con el cosmos, porque se ha quedado sólo en potencia y no se ha transformado en acto (tal es, dice, lo significado por la expresión: «para que no seamos condenados con el mundo» [*I Cor.* 11, 32]); pero si se hace imagen perfecta nace desde un punto indivisible como está escrito en la Revelación, lo pequeño será grande y lo grande estará en el Eón infinito e imperecedero, no más sujeto al devenir. 7. ¿Cómo y de qué manera, entonces, dice, plasma Dios al hombre? en el paraíso, según le parece. Supóngase, dice, que el paraíso es la matriz y que ello es verdadero lo muestra la Escritura cuando dice: «Soy yo el que te plasma en la matriz de tu madre» (*Is.* 44,2), porque también sostiene que así está escrito. Moisés, dice, ha llamado alegóricamente a la matriz el paraíso, si se debe confiar en el texto. 8. Si Dios plasma al hombre en la matriz de la madre, o sea en el paraíso, como decía, el paraíso es la matriz y Edén la placenta, y «un río que sale del Edén para regar el paraíso» (*Gén.* 2,10), el cordón umbilical. Éste, dice, «se divide en cuatro brazos» (*Gén.* 2,10), pues de cada lado del cordón umbilical salen dos arterias, que llevan el aire, y dos venas, que llevan la sangre. 9. Una

y de cuanto es visible e invisible, audible e inaudible y calculable e incalculable y de los que habla en la Gran Revelación como de espirituales perfectos, como cosas que pueden pensar, hablar, razonar y actuar infinitamente, como dice Empédocles: «Vemos la tierra por la tierra, el agua por el agua, por el éter el divino éter, por el fuego el fuego destructor, por la amistad, la amistad y la discordia por la funesta discordia» (Diels, Frag. 109). 12.1. Porque, dice, Empédocles consideraba que las partes todas del fuego, invisibles y visibles, poseen prudencia e igualmente pensamiento. Por consiguiente el cosmos engendrado existe desde el fuego inengendrado. Según tal forma, dice, ha comenzado a existir: el (cosmos) engendrado ha recibido seis raíces de aquel principio ígneo como los principios del origen de la generación. 2. Dice que estas raíces han nacido por parejas a partir del fuego y las llama: Inteligencia, Pensamiento, Voz, Nombre, Razonamiento y Reflexión; toda la potencia infinita está al mismo tiempo en estas seis raíces, pero en potencia y no en acto. 3. Dice que esta potencia infinita ha estado, (está) y estará de pie. Siempre que la potencia que está en estas seis potencias se hace una imagen perfecta, será en esencia, potencia, grandeza y producto, una y la misma con la potencia inengendrada e infinita y no tendrá en absoluto nada inferior a aquella potencia inengendrada, inmutable (e) infinita. 4. Pero si permanece sólo en potencia en las seis potencias y no llega a ser una imagen perfecta, desaparece y se destruye, dice, como en el alma humana la disposición a la gramática o la geometría; porque la potencia con la colaboración del ejercicio es luz de los existentes, pero sin colaboración, impericia y oscuridad, y desaparece con el hombre que muere como si nunca hubiera existido. 13.1. De estas seis potencias y de la séptima que está junto a ellas, llama a la primera pareja Inteligencia y Pensamiento (cielo y tierra); del mismo modo el macho observa desde arriba y presiente a su pareja, y la tierra abajo recibe desde el cielo los frutos espirituales de la misma raza que son transportados en ella. Por esto, dice, el Logos, mirando a menudo a lo que existe a partir de la Inteligencia y el Pensamiento, es decir, a partir del cielo y de la tierra, dice: «Escucha, cielo, y presta atención, tierra, Porque el Señor ha dicho: he generado y criado hijos, pero ellos me han despreciado» (*Is.* 1,2). Quien habla así, dice, es la séptima potencia, el que está, ha estado y estará de pie; puesto que él es el responsable de estos bienes, de los que Moisés ha hablado con encomio y ha declarado excelentes (*Gén.* I,31). La Voz y el Nombre son el sol y la luna y el Razonamiento y la Reflexión, el

aire y el agua. En todos ellos, según decía, está la gran Potencia infinita, la que está de pie, se mezcla y oculta. 14.1. Ahora bien, dado que Moisés dijo: «En seis días Dios hizo el cielo y la tierra y en el séptimo descansó de todas sus obras» (*Ex.* 20,17), Simón interpretando torcidamente el pasaje se hace Dios. Por lo tanto cuando dicen que hay tres días anteriores al sol y a la luna, entienden a la Inteligencia y al Pensamiento (es decir, el cielo y la tierra) y a la séptima potencia, la infinita; ya que estas tres potencias existen antes que todas las demás. 3. Cuando se afirma: «Me ha engendrado antes de todos los siglos (eones)» (*Prov.* 2,23,25), dice, esto se refiere a la séptima potencia. Esta séptima potencia, que existía como potencia en la Potencia infinita y que existe antes que todos los Eones. 4. Esta es, dice, la séptima potencia, de la que dice Moisés: «Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas» (*Gén.* 1,2), o sea, dice, el Espíritu que tiene en sí mismo al universo, como imagen de la Potencia infinita, de la que dice Simón: «imagen proveniente de una forma incorruptible. Única que ordena el universo». 5. Porque, dice, esta potencia, que se movía sobre las aguas originada en lo incorruptible, es la sola forma que ordena el universo. Y de esta manera según ellos se ha constituido el cosmos: «Dios, dice, ha plasmado al hombre habiendo tomado barro de la tierra» (*Gén.* 2,7); pero no le ha plasmado simple, sino doble, «a su imagen y semejanza» (*Gén.* 1,26). 6. Es imagen el Espíritu que se mueve sobre las aguas; el hombre si no se hace imagen perfecta, se destruirá junto con el cosmos, porque se ha quedado sólo en potencia y no se ha transformado en acto (tal es, dice, lo significado por la expresión: «para que no seamos condenados con el mundo» [*I Cor.* 11, 32]); pero si se hace imagen perfecta nace desde un punto indivisible como está escrito en la Revelación, lo pequeño será grande y lo grande estará en el Eón infinito e imperecedero, no más sujeto al devenir, 7. ¿Cómo y de qué manera, entonces, dice, plasma Dios al hombre? en el paraíso, según le parece. Supóngase, dice, que el paraíso es la matriz y que ello es verdadero lo muestra la Escritura cuando dice: «Soy yo el que te plasma en la matriz de tu madre» (*Is.* 44,2), porque también sostiene que así está escrito. Moisés, dice, ha llamado alegóricamente a la matriz el paraíso, si se debe confiar en el texto. 8. Si Dios plasma al hombre en la matriz de la madre, o sea en el paraíso, como decía, el paraíso es la matriz y Edén la placenta, y «un río que sale del Edén para regar el paraíso» (*Gén.* 2,10), el cordón umbilical. Éste, dice, «se divide en cuatro brazos» (*Gén.* 2,10), pues de cada lado del cordón umbilical salen dos arterias, que llevan el aire, y dos venas, que llevan la sangre. 9. Una

vez, dice, que el cordón umbilical que sale de la placenta-Edén, se fija al embrión en el epigastrio, al que comúnmente todos llamamos ombligo... pero las dos venas, a cuyo través corre la sangre y fluye desde la placenta-Edén hasta las llamadas puertas del hígado, son las que alimentan al embrión. 10. Las arterias, a las que nos hemos referido como vehículos del aire, después de rodear de ambos lados a la vejiga en el hueso plano, se encaminan hacia la gran arteria, que está junto a la espina dorsal y que se denomina aorta, de este modo el aire yendo a través de las «puertas secretas» hasta el corazón mueve a los embriones. 11. Porque el infante que se forma en el paraíso no toma alimento por la boca ni respira por la nariz; ya que al existir en el agua si respirase por la nariz, la muerte le sobrevendría de inmediato; sí, aspiraría el agua y moriría. Por el contrario está totalmente envuelto por la membrana llamada amnios, se alimenta a través del cordón umbilical y a través de la (aorta que) va junto a la espina dorsal, como dije, recibe la sustancia del aire. 15.1. Por lo tanto, dice, el río que corre a partir del Edén se divide en cuatro brazos, en cuatro canales, es decir, en los cuatro sentidos del embrión: la vista, olfato, gusto y tacto, ya que el infante que se forma en el paraíso tiene sólo estos sentidos. Este río, dice, es la Ley que Moisés ha establecido y, de acuerdo con esta Ley están escritos cada uno de sus libros, como los títulos lo manifiestan. 2. El primer libro se llama el Génesis. Es suficiente, dice, el título del libro para el conocimiento del todo. Porque el Génesis, dice, es la vista, uno de los brazos en que se divide el río, ya que la vista contempla al cosmos. 3. El título del libro segundo es el de Exodo; puesto que es necesario que lo engendrado, una vez pasado el Mar Rojo, entre en el desierto (Mar Rojo, dicen, le llama a la sangre) y guste el agua amarga, porque, dicen, el agua que hay después del Mar Rojo es amarga, la que precisamente durante la vida es el camino del conocimiento, conduciendo por lo difícil y amargo. 4. Pero, dada vuelta por Moisés, es decir, por el Logos, lo amargo se ha tornado dulce. Y porque esto es así es habitual oír de cuantos recitan a los poetas:

> «Negra es su raíz, pero su flor como la leche; los dioses la llaman moly; es difícil ser arrancada para los hombres mortales. Los dioses, sin embargo, todo lo pueden» (*Od.* X, 304-306).

16.1. Esta cita gentil, dice, basta para el conocimiento de todas las cosas a los que tienen oídos para oír; pues, dice, el que había gustado de este fruto no sólo no fue transformado en bestia por Circe, sino que también haciendo uso de la potencia de semejante

fruto ha remodelado a sus compañeros transformados en bestias en su primitiva naturaleza, les ha dado nueva imagen y reclamado su forma. 2. Se apareció como hombre fiel y digno del amor de la maga, dice, gracias a aquel fruto lechoso y divino. Del mismo modo el libro tercero se llama Levítico, porque es el olfato o respiración. En efecto, todo el libro tiene que ver con sacrificios y ofrendas. Pero cuando se realiza un sacrificio, nace de éste un aroma suave gracias a los perfumes; y este aroma se distingue gracias al olfato. El cuarto de los libros es el de los Números; dice que es el gusto, en donde también actúa la palabra; porque por medio del habla todas las cosas se nombran en orden numérico. Pero el que lleva, dice, el título de Deuteronomio tiene que ver con el tacto del niño formado. 4. Porque como el tacto una vez que ha sentido lo percibido por los otros sentidos, lo recapitula y confirma, al experimentar la dureza, el calor y la viscosidad, así el libro quinto de la Ley es recapitulación de los cuatro escritos anteriores. 5. Por lo tanto, dice, todo lo inengendrado está en nosotros en potencia, no en acto, al igual que la gramática y la geometría. Entonces si se alcanzó la doctrina conveniente y la enseñanza también lo amargo se transformará en dulce, es decir, «las lanzas en hoces y las espadas en arados» (*Is.* 2,4) y lo engendrado no será paja y madera para ser destruida por el fuego, sino fruto completo que se ha hecho imagen perfecta, como decía, igual y semejante a la Potencia inengendrada e infinita. 6. Pero si queda sólo como árbol, sin producir fruto, puesto que no se ha tornado imagen perfecta, será destruido. Pues, dice, «el hacha está cerca de las raíces del árbol; todo árbol», dice, «que no produce buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (*Mt.* 3, 10). 17. Así pues, según Simón, lo bienaventurado e incorruptible está oculto en cualquiera en potencia, no en acto, y esto precisamente es el que está, ha estado y estará de pie: está de pie en lo alto, en la Potencia inengendrada, ha estado de pie abajo en el flujo de las aguas como generado en imagen y estará de pie arriba junto a la Potencia infinita bienaventurada, si se ha hecho imagen perfecta. 2. Porque, dice, son tres los que están de pie y sin la existencia de estos tres Eones que están de pie no se ordenaría en cosmos el Inengendrado que, según ellos, se lleva sobre las aguas, el que por semejanza debe hacerse celeste perfecto y que no es menor que la Potencia inengendrada bajo ningún concepto. Esto es lo significado con la expresión: «Tú y yo somos uno, tú estás delante de mí, yo vengo detrás de ti». 3. Ésta, dice, es la Potencia única repartida arriba y abajo, que se engendra a sí misma, se aumenta, se busca y se encuentra, que es su madre, su padre, su hermano, su consorte, su hija, su hijo,

madre-padre y única, puesto que es raíz de todas las cosas. 4. Igualmente, dice, es posible comprender de la siguiente forma que el principio de la generación de los seres proviene del fuego. Entre los seres engendrados el principio del deseo de la generación proviene del fuego. Por esto al deseo de la generación cambiante se la denomina «ardor». 5. Pero el fuego que es único cumple dos transformaciones, porque, dice, en el hombre se transforma la sangre, que es cálida y roja a similitud del fuego, en semen, pero en la mujer esa misma sangre se hace leche. Del mismo modo la forma masculina es la generación y la femenina la de ser alimento para lo generado. Ésta es, dice, «la espada inflamada que vigila girando el camino del árbol de la vida» (*Gén.* 3,24). 6. Porque la sangre se transforma en semen y leche y esta Potencia se torna madre y padre, padre de los seres engendrados y alimento de los seres que se nutren, sin necesidad de nada, autosuficiente. El árbol de la vida, dice, vigilado por la espada inflamada que gira, como hemos dicho, es la séptima potencia, que procede de sí, que tiene todas las cosas y que reside en las seis potencias. 7. Porque si la espada inflamada no diera vueltas, tan bello árbol se corrompería y destruiría; pero si se transforma en semen y leche, lo que reside en potencia en ellos, una vez que ha recibido la doctrina conveniente y el lugar propio, en el que el Logos se engendra, habiendo comenzado como desde una partícula absolutamente pequeña, aumentará, crecerá y será Potencia infinita, inmutable, (igual y semejante) al Eón inmutable no pudiendo ya estar sujeto al devenir por la infinita eternidad. 18.1. Pues bien, según los términos de este discurso Simón existe como Dios para los necios, como el célebre Libio Apsetos, engendrado y pasible, cuando estaba en potencia, pero impasible a partir de lo pasible e inengendrado a partir de lo engendrado, cuando se ha hecho imagen perfecta y una vez tornado perfecto, ha salido de las potencias de los dos primeros, es decir, del Cielo y la Tierra. 2. Porque Simón habla extensamente sobre esto en la Revelación de esta manera: «A vosotros, pues, digo estas cosas que digo y escribo esto que escribo, referentes a este escrito: hay dos vástagos de entre todos los Eones, que no tienen principio ni límite, provenientes de una misma raíz, que es Potencia, Silencio, Invisible e Incomprensible». 3. Uno de ellos se muestra desde arriba, el que es la gran Potencia, la Inteligencia de todas las cosas, que todo lo invade, masculino, pero el otro (que se muestra) desde abajo, es el gran Pensamiento, femenino, que concibe todas las cosas. De ahí que enfrentándose entre sí formen pareja y muestren un intervalo vacío, el Aire incomprensible, que no tiene principio ni límites. 4.

Sin embargo en él está el Padre que transporta todas las cosas y alimenta a cuanto tiene principio y límites. Él es el que está, ha estado y estará de pie, siendo una potencia andrógina respecto de la Potencia infinita preexistente, que no tiene principio ni límites y existe en aislamiento; porque una vez salida de ésta, el Pensamiento solitario ha llegado a ser dos. 5. También el padre era uno, porque teniéndola en sí estaba solo y sin duda no primero, aunque preexistente, pero al mostrarse desde sí mismo ha llegardo a ser segundo. Pero no se ha llamado Padre, hasta que ella no le ha llamado Padre. 6. Por lo tanto lo mismo que él haciéndose salir de sí mismo se ha manifestado su propio Pensamiento, así también el Pensamiento manifestado no ha producido, sino que viéndole ha ocultado en sí al Padre, es decir a la Potencia y Potencia y Pensamiento son también un ser andrógino; por esto se enfrentan mutuamente (porque en nada difieren la Potencia y el Pensamiento), puesto que son una unidad. 7. Potencia se encuentra en las cosas de arriba y Pensamiento en las de abajo. Por consiguiente lo que se ha manifestado a partir de ellos es también así: lo que es uno se encuentra siendo dos, un andrógino que tiene la hembra en sí mismo. De este modo Inteligencia está en Pensamiento, siendo entre sí inseparables y siendo una unidad se encuentra que son dos". Texto griego en Völker, pp. 3-11 y en J. M. A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage*, pp. 12-38. Diferentes aspectos textuales del escrito se encuentran desarrollados en: J. Frickel, *Die 'Apophasis Megale' in Hippolyt's Refutatio*, Roma, 1968. La recopilación mayor de fuentes y testimonios simonianos está en el libro de K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, 1974 (aunque algunas de las deficiencias de esta obra han sido registradas por G. Quispel en *Bibliotheca Orientalis* XXXII, Nº 5/6, 1975, pp. 420-422); puede verse también M. E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, pp. 23-76; H. Haenchen, *Gott und Mensch*, pp. 265-298; A. Orbe, *Estudios valentinianos* V, pp. 284-285 y Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen, 1975.

EL LIBRO SECRETO DE JUAN

PAPIRO COPTO DE BERLIN 8502

"(19.6) Sucedió cierto día cuando Juan, el hermano de Santiago (o sea, los hijos de Zebedeo) (10) fue al templo. Allí un fariseo llamado A [ri] manaías se le aproximó y le dijo: «¿En dónde está tu maestro, a quien seguías?» y le contestó (15): «ha vuelto al

lugar de donde había venido» (*Jn.* 16,5,28). El fariseo le dijo: «Ese Nazareno os engañó, sí, os engañó... (20,1) y cerró [vuestros corazones] y os apartó de las tradiciones de vuestros padres». Después de oído esto, me alejé (5) del templo en dirección a la montaña, hacia un lugar desierto, estaba internamente muy triste y dije: «¿Cómo fue elegido el Salvador? y ¿Por qué fue (10) enviado al mundo por su Padre, quien le envió? y ¿Quién es su Padre? y ¿De qué naturaleza es aquel eón al que iremos? Él nos dijo (15): «Este eón ha recibido el sello de aquel eón indestructible», y no nos ha dicho sobre él de qué naturaleza sea». Inmediatamente a que pensara esto (20), los cielos se abrieron y toda la creación se iluminó con una luz que (21.1) [vino de debajo del] cielo y [todo] el mundo [tembló]. Tuve miedo y [me prosterné]. Y se me [apareció] un niño (5). Sin embargo lo veía bajo la forma de un anciano en quien es[taba la luz]. Le [miraba], [pero] no [comprendía] tal maravilla, cómo era posible que siendo una [unidad], sus formas externas (10) [en la] luz, sin embargo, fuesen múltiples. Sus formas se manifestaban unas por las otras; pero si era uno ¿[Cómo] tenía tres rostros? Me dijo: «Juan, (15) ¿por qué dudas, cuando te hago conocer estas cosas? ¿Te resulta extraña [esta apariencia]? No seas cobarde, [puesto que] siempre estoy contigo (Mt. 28,20). Yo soy (20) [el Padre], yo soy la Madre y yo [soy el] Hijo. Soy el (22.1) que existe eternamente, el no mezclado, [puesto que nada hay que] se mezcle con él. [Ahora he venido] para hacerte conocer [lo que] existe, ha existido y (5) debe existir (Apoc. 1,19), para que puedas conocer las cosas invisibles y las visibles y [explicarte] lo que concierne al hombre perfecto. (10) Pero ahora levanta tu rostro, ven, oye y [conoce lo que] te voy a decir hoy [para que] lo puedas exponer también a tus compañeros en espíritu, es decir, a los que son de (15) la generación inmutable, la del hombre perfecto». Y como quisiera comprender, me dijo: «Sobre la Unidad, puesto que es una monarquía, nadie gobierna. El Dios [verdadero], (20) el Padre del Todo, el Espíritu santo, el invisible, que está sobre el Todo, que está en su incorruptibilidad, puesto que está [en] (23,1) la luz pura, en la que ningún ojo puede ver. De él, del Espíritu, no conviene que se lo piense como Dios, o que (5) es de tal clase, puesto que es superior a los dioses. Es una monarquía sobre la que nadie gobierna; puesto que nadie hay delante de él ni tiene necesidad de ellos; tampoco tiene necesidad de vida, (10) puesto que es eterno. No tiene necesidad de nada, puesto que no puede ser perfeccionado, ya que no tuvo ninguna deficiencia para perfeccionársela, sino que

siempre es perfección total. Es luz. (15). Es ilimitado, puesto que nada hay antes que él para limitarle... Es inconmensurable (20) porque ningún otro le ha medido; invisible, porque (24.1) ninguno le ha visto; eterno, el que siempre existe; indescriptible, porque nadie le ha captado para poderle describir. [Es] innominable, porque (5) nadie hay antes que él, para darle un nombre. Es la luz inconmensurable, la pureza santa pura, el indescriptible, perfecto e indestructible. No es (10) ni perfección, ni bondad, ni divinidad, sino algo superior a estas cosas. No es ni infinito ni limitado (15), sino algo superior a esto. No es ni corpóreo ni incorpóreo; ni grande ni pequeño, tampoco es una magnitud medible, ni es una criatura ni nadie (20) le puede concebir. No es nada de lo que existe, sino algo superior a todo esto. Pero no como si se tratara de algo superior [en sí mismo], sino (25,1) porque es propio de él mismo, ya que no participa de ningún eón. El tiempo no está en él, puesto que lo que participa en un eón, otros lo han (5) preparado para él. Y no se le atribuye el tiempo, puesto que no lo ha recibido de ningún otro que lo asigne. De nada necesita. Absolutamente nada existe antes que él. Quien (10) se desea en la perfección luminosa conoce la luz sin mezcla. (Es) la grandeza inconmensurable, lo eterno, el donador de eternidad; la luz (15), el donador de luz; la vida, el donador de vida; el bienaventurado, el dador de felicidad; el conocimiento, el dador de conocimiento; el que es siempre bueno, el donador de bien, el que hace el bien; (20) (pero) no según lo que tiene, sino según lo que da; la misericordia, [dando] misericordia, la gracia dando la gracia, la luz sin medida. (26.1) ¿Qué te podré decir sobre él, el Inconcebible? Es la imagen de la Luz. En la medida en que me sea posible de conocerle, porque ¿Quién le (5) conocerá jamás?, y en la medida en que pueda decírtelo, [te hablaré de él]. Su eón es indestructible, está en reposo, descansa en el silencio, es el que es antes que el Todo. Es, por consiguiente, la cabeza (10) de todos los eones, de haber algo otro con él. Porque ninguno de nosotros conoce cómo es lo sin medida, salvo quien ha habitado en él. Es él quien nos ha dicho estas cosas (Jn. 1,18). (15) Quien se percibe en su propia luz que le rodea, es la fuente del agua de vida (*Apoc.* 22,1), la luz llena de pureza. La fuente del (20) Espíritu fluyó desde el agua viviente de la luz y dispuso todos los eones y (27.1) los mundos de cada clase. Conoció su propia imagen cuando la vio en el agua de pura luz que le rodea. (5) ›Su intelección realizó una obra, ésta se manifestó y se mantuvo firme en su presencia, en el resplandor de la luz; ella es la potencia que es anterior al Todo, que (10) se manifestaba; la Preinteligencia per-

fecta del Todo, la luz, la semejanza de la luz, la imagen del Invisible. Es la potencia perfecta, Barbeló, el (15) eón perfecto de la gloria. Ella le glorifica porque se manifestó fuera de él y le conoce. Es la primera inteligencia (ennoia), su imagen. Ha sido (el) primer Hombre, que es Espíritu virginal, el triple macho, el (28.1) de la triple potencia, el triple nombre, la triple procreación, el eón que no envejece, el andrógino que surgió de su preinteligencia. (5) Barbeló le pidió que le diera un primer pensamiento. Accedió y una vez que accedió, se manifestó el primer Pensamiento. Éste se mantuvo firme junto con (10) Inteligencia —que es la Preinteligencia—, glorificando al Invisible y a la potencia perfecta, Barbeló, porque existían gracias a ella. De nuevo esta potencia pidió darle (15) (la) Incorruptibilidad. Él accedió y una vez que accedió, se manifestó la Incorruptibilidad. Ésta se mantuvo firme con la Inteligencia y el Prepensamiento, glorificando al Invisible y a (20) Barbeló, porque existía gracias a ella. Ella pidió que (29,1) le fuese dada la Vida eterna, él accedió y una vez que accedió, se manifestó la Vida eterna. Ellos se mantuvieron firmes (5), glorificándoles a él y a Barbeló, porque existían gracias a ella, en la revelación del Espíritu invisible... Ésta es la péntada de los eones del Padre, es decir, (10) el primer Hombre: la imagen de lo Invisible (Barbeló), Inteligencia, primer Pensamiento, Incorruptibilidad y Vida eterna. Tal (15) es la péntada andrógina, que es la década de los eones, es decir, el Padre del Padre inengendrado. (20) Barbeló, la pureza luminosa, le miró intensamente. (30,1) Se volvió hacia él y dio nacimiento a una chispa de luz bienaventurada, aunque no tenía su misma grandeza. Ella es (5) el Unigénito, que apareció ante el Padre, el Dios que se engendra a sí mismo, el Hijo primogénito del Todo, del Espíritu de la luz pura. El (10) Espíritu invisible se regocijó por la luz que había nacido, la que primeramente se había manifestado en la primera potencia, es decir, su Preinteligencia, Barbeló, y la ungió (15) con su bondad, para que fuese perfecta, no hubiera deficiencia en ella (y fuese) Cristo, porque fue ungida con la bondad del Espíritu invisible. Se le reveló y (20) recibió la unción a través del (31,1) Espíritu virginal. Se mantuvo firme ante él, glorificando al Espíritu invisible y a la Preinteligencia perfecta, en la que había habitado. (5) Y le pidió que le diera una sola cosa, el Nous. Accedió el Espíritu invisible. El Nous apareció ante él (y) se mantuvo firme junto con el Cristo, glorificándoles a él y a Barbeló. (10) Pero to[illegible] estas cosas tuvieron lugar en el silencio de la Inteligencia. El Es[illegible]ritu invisible quiso hacer una obra. Su voluntad se materializó, [illegible] manifestó y se mantuvo firme junto al Nous (15) y la luz, glori[illegible]

cándole. La palabra siguió a la voluntad, puesto que por medio de la palabra Cristo ha creado todas las cosas, el Dios que se engendra a sí mismo, la Vida eterna y la voluntad. (20) Pero el Nous y el primer Pensamiento (32,1) se mantuvieron firmes glorificando al Espíritu invisible y a [Barbeló], porque a través de ella habían nacido y [fue perfeccionado] por el Espíritu, el (5) Dios eterno que se engendra a sí mismo, el Hijo de Barbeló, puesto que se mantuvo firme ante él, el eterno Espíritu virginal invisible, el Dios que se engendra a sí mismo, Cristo, quien (10) le honró con gran honor, porque salió de su primera Inteligencia, a quien el Espíritu invisible había puesto como Dios sobre el Todo. El (15) Dios verdadero le dio todo poder e hizo que la verdad que está en él se le sometiese, para que pudiera conocer al Todo —cuyo nombre se dirá a los que son dignos de él—; (20) pero desde la luz, que es Cristo, y la Incorruptibilidad, con el estímulo de Dios (33,1), [el Espíritu], sus cuatro grandes luces se manifestaron desde el Dios que se engendra a sí mismo, para que se puedan mantener firmes junto a él y los tres: la Voluntad, (5) la Inteligencia y la Vida eterna. Sus cuatro luces, sin embargo, son: la Gracia, la Comprensión, la Percepción y la Prudencia; la Gracia (está) en la primera luz, Harmozel, que es el ángel de la luz en (10) el primer eón, con el que hay tres eones: Gracia, Verdad y Forma. La segunda luz, Oroiael, que instaló sobre el segundo eón (15), tiene tres eones consigo, que son Preintelección, Percepción y Recuerdo; la tercera luz es Davithe, que instaló sobre (20) el tercer eón, tiene tres eones consigo, ellos son (34,1): Comprensión, Am[or y Apariencia]. Y la luz, Eleleth, la que instaló por encima del cuarto eón, (5) tiene tres eones consigo, que son: Perfección, Paz y Sabiduría. Estas son las cuatro luces que se mantienen firmes junto al Dios que se origina a sí mismo, los (10) doce eones que se mantienen firmes junto al Hijo, el gran Autogenerador, Cristo, por la determinación de Dios, Espíritu invisible. Los doce eones pertenecen al (15) Hijo, el Autoengendrado. Todas las cosas han sido establecidas por la Voluntad del Espíritu Santo, por el Autoengendrado. Pero de la primera, Pensamiento (20) y de la Inteligencia perfecta, a través de Dios (35,1), la resolución del gran Espíritu invisible y la del Autoengendrado, nació el verdadero Hombre perfecto, la primera (5) manifestación. Le llamó Adán. Lo instaló sobre el primer eón, el de Harmozel, con el gran Dios, el Autoengendrado, el Cristo (10) y sus potencias están con él. El Espíritu invisible le dio una potencia espiritual invencible. Él dijo: «Honro y bendigo al Espíritu invisible, porque (15) por ti han existido todas las cosas y todo está en ti. Pero te bendigo y al

lugar de donde había venido» (*Jn.* 16,5,28). El fariseo le dijo: «Ese Nazareno os engañó, sí, os engañó... (20,1) y cerró [vuestros corazones] y os apartó de las tradiciones de vuestros padres». Después de oído esto, me alejé (5) del templo en dirección a la montaña, hacia un lugar desierto, estaba internamente muy triste y dije: «¿Cómo fue elegido el Salvador? y ¿Por qué fue (10) enviado al mundo por su Padre, quien le envió? y ¿Quién es su Padre? y ¿De qué naturaleza es aquel eón al que iremos? Él nos dijo (15): «Este eón ha recibido el sello de aquel eón indestructible», y no nos ha dicho sobre él de qué naturaleza sea». Inmediatamente a que pensara esto (20), los cielos se abrieron y toda la creación se iluminó con una luz que (21.1) [vino de debajo del] cielo y [todo] el mundo [tembló]. Tuve miedo y [me prosterné]. Y se me [apareció] un niño (5). Sin embargo lo veía bajo la forma de un anciano en quien es[taba la luz]. Le [miraba], [pero] no [comprendía] tal maravilla, cómo era posible que siendo una [unidad], sus formas externas (10) [en la] luz, sin embargo, fuesen múltiples. Sus formas se manifestaban unas por las otras; pero si era uno ¿[Cómo] tenía tres rostros? Me dijo: «Juan, (15) ¿por qué dudas, cuando te hago conocer estas cosas? ¿Te resulta extraña [esta apariencia]? No seas cobarde, [puesto que] siempre estoy contigo (Mt. 28,20). Yo soy (20) [el Padre], yo soy la Madre y yo [soy el] Hijo. Soy el (22.1) que existe eternamente, el no mezclado, [puesto que nada hay que] se mezcle con él. [Ahora he venido] para hacerte conocer [lo que] existe, ha existido y (5) debe existir (Apoc. 1,19), para que puedas conocer las cosas invisibles y las visibles y [explicarte] lo que concierne al hombre perfecto. (10) Pero ahora levanta tu rostro, ven, oye y [conoce lo que] te voy a decir hoy [para que] lo puedas exponer también a tus compañeros en espíritu, es decir, a los que son de (15) la generación inmutable, la del hombre perfecto». Y como quisiera comprender, me dijo: «Sobre la Unidad, puesto que es una monarquía, nadie gobierna. El Dios [verdadero], (20) el Padre del Todo, el Espíritu santo, el invisible, que está sobre el Todo, que está en su incorruptibilidad, puesto que está [en] (23,1) la luz pura, en la que ningún ojo puede ver. De él, del Espíritu, no conviene que se lo piense como Dios, o que (5) es de tal clase, puesto que es superior a los dioses. Es una monarquía sobre la que nadie gobierna; puesto que nadie hay delante de él ni tiene necesidad de ellos; tampoco tiene necesidad de vida, (10) puesto que es eterno. No tiene necesidad de nada, puesto que no puede ser perfeccionado, ya que no tuvo ninguna deficiencia para perfeccionársela, sino que

siempre es perfección total. Es luz. (15). Es ilimitado, puesto que nada hay antes que él para limitarle... Es inconmensurable (20) porque ningún otro le ha medido; invisible, porque (24.1) ninguno le ha visto; eterno, el que siempre existe; indescriptible, porque nadie le ha captado para poderle describir. [Es] innominable, porque (5) nadie hay antes que él, para darle un nombre. Es la luz inconmensurable, la pureza santa pura, el indescriptible, perfecto e indestructible. No es (10) ni perfección, ni bondad, ni divinidad, sino algo superior a estas cosas. No es ni infinito ni limitado (15), sino algo superior a esto. No es ni corpóreo ni incorpóreo; ni grande ni pequeño, tampoco es una magnitud medible, ni es una criatura ni nadie (20) le puede concebir. No es nada de lo que existe, sino algo superior a todo esto. Pero no como si se tratara de algo superior [en sí mismo], sino (25,1) porque es propio de él mismo, ya que no participa de ningún eón. El tiempo no está en él, puesto que lo que participa en un eón, otros lo han (5) preparado para él. Y no se le atribuye el tiempo, puesto que no lo ha recibido de ningún otro que lo asigne. De nada necesita. Absolutamente nada existe antes que él. Quien (10) se desea en la perfección luminosa conoce la luz sin mezcla. (Es) la grandeza inconmensurable, lo eterno, el donador de eternidad; la luz (15), el donador de luz; la vida, el donador de vida; el bienaventurado, el dador de felicidad; el conocimiento, el dador de conocimiento; el que es siempre bueno, el donador de bien, el que hace el bien; (20) (pero) no según lo que tiene, sino según lo que da; la misericordia, [dando] misericordia, la gracia dando la gracia, la luz sin medida. (26.1) ¿Qué te podré decir sobre él, el Inconcebible? Es la imagen de la Luz. En la medida en que me sea posible de conocerle, porque ¿Quién le (5) conocerá jamás?, y en la medida en que pueda decírtelo, [te hablaré de él]. Su eón es indestructible, está en reposo, descansa en el silencio, es el que es antes que el Todo. Es, por consiguiente, la cabeza (10) de todos los eones, de haber algo otro con él. Porque ninguno de nosotros conoce cómo es lo sin medida, salvo quien ha habitado en él. Es él quien nos ha dicho estas cosas (Jn. 1,18). (15) Quien se percibe en su propia luz que le rodea, es la fuente del agua de vida (*Apoc.* 22,1), la luz llena de pureza. La fuente del (20) Espíritu fluyó desde el agua viviente de la luz y dispuso todos los eones y (27.1) los mundos de cada clase. Conoció su propia imagen cuando la vio en el agua de pura luz que le rodea. (5) ›Su intelección realizó una obra, ésta se manifestó y se mantuvo firme en su presencia, en el resplandor de la luz; ella es la potencia que es anterior al Todo, que (10) se manifestaba; la Preinteligencia per-

un Dios celoso, sin mí nada existe» (*Ex.* 20,5 e *Is.* 45,5; 46,9) (15), indicando ya así a los ángeles que estaban bajo él que existe otro Dios; pues de no haber otro ¿De quién habría de estar celoso? La Madre ahora comenzó (45,1) a agitarse, conociendo su deficiencia, puesto que su consorte no había estado de acuerdo con ella cuando (5) descendió de su perfección".

Pero yo dije: «Cristo, ¿Qué quiere decir 'agitarse'?». Sonrió y dijo: «Crees que es como dijo Moisés (10), 'sobre las aguas'? (*Gén.* 1,2). No. Pero vio la maldad y la apostasía que atacarían a su hijo. Se arrepintió y yendo y viniendo en la oscuridad (15) de la ignorancia comenzó a tener vergüenza y no se arriesgaba a darse vuelta, sino que iba y venía. Su ir y venir es «agitarse». (20) Una vez, por lo tanto, que el (46,1) presuntuoso tomó una potencia de su Madre, ignoraba a una muchedumbre de seres superiores a su madre. Porque creía (5) que ella sola existía. Vio la multitud de ángeles que había creado y se exaltó sobre ellos. Pero cuando la Madre (10) reconoció que el aborto de oscuridad no era perfecto, porque su consorte no había estado de acuerdo con ella, se arrepintió y lloró amargamente. (15) Su consorte oyó el ruego de su arrepentimiento y sus hermanos rogaron por ella. El Espíritu Santo invisible estuvo de acuerdo. (20) Ahora bien, una vez que (47,1) el Espíritu invisible estuvo de acuerdo, vertió sobre ella un espíritu proveniente de la perfección. Su consorte descendió hasta ella (5) para corregir sus deficiencias. Resolvió, gracias a la Preinteligencia, corregir sus deficiencias, pero no fue elevada hasta su propio eón, sino que (10) a causa de la gran ignorancia que se manifestaba en ella, permanece en la enéada, hasta que haya corregido su deficiencia. Una voz llegó hasta ella: (15) «Existe el Hombre y el Hijo del Hombre». El primer arconte, Ialdabaoth, la oyó y pensó que la voz [venía (20) de su madre]. (48,1) El Padre santo perfecto, el primer hombre se le [mostró] bajo la forma de un hombre. El bienaventurado les reveló (5) su rostro... y la muchedumbre completa de los siete arcontes estuvo de acuerdo. Vieron en el agua la semejanza de la imagen. (10) Se dijeron entre sí: «Hagamos un hombre a imagen de Dios y a su semejanza» (*Gén.* I,26). Lo crearon ayudándose entre sí (15) con todas sus fuerzas. Modelaron una obra y cada uno de los [poderes] (49,1) [creó un alma] según su potencia. La crearon según la imagen que habían visto, a imitación de (5) quien existe desde el comienzo, el Hombre perfecto. Dijeron: «Llamémosle Adán, para que su nombre y su potencia sean para nosotros luz». Los poderes (10) comenzaron desde abajo. La primera es la divinidad, un alma ósea; la segunda

es el dominio, un alma de nervio; la tercera es el (15) fuego, un alma carnal; la cuarta es la preinteligencia, un alma de médula —con toda la composición corporal—; la quinta es el reino, (50,1) un alma sanguínea; la sexta es la comprensión, un alma de piel; la séptima es la sabiduría, un alma de cabello. (5) Adornaron todo el cuerpo. Sus ángeles se instalaron sobre ellos. [Sacaron de las almas], que habían sido dispuestas por los poderes, la (10) sustancia anímica, la disposición de los miembros y las articulaciones. Crearon todo el cuerpo, el que fue ajustado por la multitud de ángeles que he mencionado antes... (15) Quedó por mucho tiempo inmóvil, porque ni los siete poderes eran capaces de hacerle levantarse ni los 360 ángeles que lo habían compuesto (51,1). [La Madre quiso recuperar] la potencia que había dado al arconte en su deseo lascivo. Vino inocentemente (5) y rogó al Padre del Todo, cuya misericordia es grande, y al Dios de la luz. Él envió, por designio divino, al Autoengendrado y (10) a las cuatro luces bajo la forma de ángeles, al primer arconte. Le aconsejaron, para que liberara a la potencia de la Madre. Le dijeron: (15) «Sopla en su rostro el espíritu que está en tí (*Gén.* 2,7) y la obra se levantará». E insufló su espíritu —es decir la potencia materna— (20) en el cuerpo y se movió (52,1) de [inmediato]. Enseguida [todos los demás] poderes se sintieron celosos, porque el hombre era obra de ellos todos y porque ellos le habían dado (5) los poderes que tenía y llevaba sobre sí las almas de los siete poderes y sus facultades. Su entendimiento se tornó de lejos más fuerte que el de todos ellos (10) y superior al del primer arconte. Sin embargo, reconocieron que estaba libre de maldad, porque era más inteligente que ellos y (15) había entrado en la luz. Le tomaron y le hicieron descender hacia las zonas inferiores totalmente materiales. Pero el Padre bienaventurado es un benefactor misericordioso. (20) Tuvo misericordia de la potencia (53,1) [de la Madre] que había sido hecha salir del [primer arconte], para que dominara sobre el cuerpo. Envió al (5) buen Espíritu y a su gran misericordia como auxilio para el primero que había descendido —denominado Adán— es decir la Reflexión luminosa, (10) llamada por él Vida. Es ella, además, la que actúa en toda la creación, penando con ella, erigiéndola en su propio templo perfecto (15) e iluminándole en lo concerniente al descenso de la deficiencia y mostrándole su ascensión. La Reflexión luminosa estaba oculta en él, para que (20) los arcontes no lo conocieran, sino que (54,1) nuestra hermana, que [es como] nosotros, corrigiera su deficiencia gracias a la Reflexión luminosa. (5) El hombre resplandeció, por la imagen de la luz que había en él y su inteligen-

Autoengendrado y a los eones, a los tres, al Padre, a la Madre y al Hijo (20), la potencia perfecta». Instaló a su hijo Seth (36,1) sobre la segunda luz, Oroiael. En el tercer eón se instaló la simiente de Seth, las almas de los (5) santos, que existen eternamente en la tercera luz, Davithe. En el cuarto eón se establecieron las almas que conocieron su perfección (10), y no se arrepintieron inmediatamente, sino que se conservaron un tiempo así, aunque al final se arrepintieron. Estas permanecerán con la cuarta luz, Eleleth, a la que las ha unido (15), mientras glorifican al Espíritu invisible. Ahora bien, nuestra hermana Sofía, que es un eón, pensó un pensamiento de sí y en el pensamiento del Espíritu y del primer Pensamiento (20) quiso revelar (37,1) su semejanza fuera de sí misma, aunque el Espíritu ni había aceptado y estado de acuerdo con ella, ni le había prestado su consentimiento (5) su consorte, el Espíritu virginal masculino. De esta manera no encontraba a quien estuviera de acuerdo con ella, puesto que accedía a su propio deseo sin la aceptación del Espíritu y el conocimiento de su consorte propio (10), entonces emitió por la pasión que encerraba. Su pensamiento no pudo permanecer inactivo y salió de ella una obra imperfecta y de fea (15) forma, puesto que había sido formada sin la intervención de su consorte. No recordaba la forma de la Madre, puesto que poseía otra forma. Esta, además, la percibió en su reflexión como teniendo el (20) sello de una forma diferente, ya que tenía el aspecto de una serpiente y de un león. Sus [ojos] (38,1) resplandecientes de fuego. Lo alejó de sí, fuera de aquellos lugares, para que ninguno de los inmortales (5) le pudiera ver, porque ella lo había engendrado en su ignorancia. Lo envolvió con una nube de luz. Puso un trono en medio de la nube, de manera que (10) ninguno lo pudiera ver, salvo el Espíritu Santo —al que se denomina Vida, la Madre de todo lo que [existe]—. Le llamó Ialdabaoth. Éste es el primer (15) arconte, quien sacó abundante potencia de la Madre. Se alejó de ella. Se separó del lugar del que había nacido. (39,1) Tomó posesión de otros lugares. Creó un eón para sí, que flamea con fuego brillante, en el que ahora reside. (5) Se unió con la locura que está con él. Engendró a los poderes que están bajo él, doce ángeles, cada uno de ellos para su eón, según el modelo de los (10) eones incorruptibles. Y creó para cada uno de ellos siete ángeles y para cada uno de los ángeles tres poderes, de manera que todos los que están bajo él (15) son 360 potencias angélicas con su tercera potencia, a semejanza del primer modelo, que le precede. Ahora bien, una vez que los poderes se manifestaron (40,1) desde el Primer Generador, el primer arconte de la oscu-

ridad, y desde la ignorancia de quien los engendró, estos fueron sus nombres: el primero es Iaoth, el segundo es Hermas —o sea, el ojo de fuego—, el tercero es Galila, el cuarto es Iobel, el quinto es Adonaios, el sexto es Sabaoth, el séptimo es Kainán y Kaé —que se denomina Caín—, o sea, el sol; el octavo es Abiressiné; el noveno es Iobel, el décimo es Harmupiael, el undécimo es Adonín y el duodécimo es Beliás. Pero todos ellos tienen además otros nombres derivados del deseo (41,1) y de la cólera. Todos ellos tienen también otros nombres, dobles, que se les atribuyen. Tales les fueron dados por la gloria del cielo, pero tales existen según la verdad, que revela la naturaleza de ellos. Y Saklás los llamó con estos nombres de acuerdo a su apariencia y a su poder. A veces ellos extravían y debilitan; pero en otros momentos también son poderosos y aumentan. Y ordenó que siete reyes gobiernen sobre los cielos y cinco sobre el caos del mundo inferior. Los nombres gloriosos de los que están sobre los siete cielos son éstos: el primero es Iaoth, rostro de león; el segundo es Eloaios, rostro de asno; el tercero es (42,1) Astafaios, rostro de hiena; el cuarto es Iao, rostro de serpiente con siete cabezas; el quinto es Adonaios, rostro de dragón; el sexto es Adoni, rostro de simio; el séptimo es Sabbataios, rostro de fuego incandescente. Esta es la hebdómada de la semana. Ellos controlan el mundo. Pero Ialdabaoth —Saklás—, el de numerosas formas, de manera que se pueda manifestar en cualquier rostro, según lo desee, les asignó parte del fuego que le pertenece, así como de su poder; pero no les dio nada de la luz pura de la potencia que había sacado de la Madre. Por esto dominó sobre ellos, por la (43,1) [gloria que] residía en él, originada en el poder [luminoso] de la Madre. Por esta razón se llamó a sí mismo «Dios», siendo desobediente a la sustancia de la que había salido. Combinó con las autoridades siete poderes. Por el hecho de que hablara ellas comenzaron a existir. Les dio nombres y las confirmó autoridades. Comenzó por arriba. La primera, por consiguiente, es la Preinteligencia con el primero, Iaoth; la segunda es la divinidad con el segundo, Eloiaos; la tercera es la bondad con el tercero, Astafaios; la cuarta es el fuego con el cuarto, Iao; la quinta es el reino con el quinto, Sabaoth; (44,1) la sexta es la comprensión con el sexto, Adoni; la séptima es la sabiduría con el séptimo, Sabbataios. Estas tienen un firmamento en cada cielo y un eón según la semejanza de los eones, que existen desde el comienzo en el modelo de los incorruptibles... Pero vio la creación que está bajo él y la multitud de ángeles bajo él y salidos de sí y les dijo: «Soy

cia se elevó sobre los que le habían creado. Estos miraron hacia abajo y vieron al hombre, (que) se había elevado por sobre ellos. Tuvieron concejo con toda la multitud angélica de los arcontes y sus demás poderes. Entonces mezclaron el fuego y la tierra con el agua y la llama. Se fundieron con los cuatro vientos, soplando en el fuego, uniéndose entre sí y causando una [gran] confusión, le hicieron entrar en la sombra de la muerte. Hicieron otra obra de nuevo; pero de tierra, agua, fuego y viento, o sea, de la materia, oscuridad, deseo y del espíritu adversario –tal es la prisión, la tumba de la obra del cuerpo, que fue puesta sobre el hombre como una prisión material...–. Este es el primero que descendió y su primera separación. Pero la Inteligencia de la luz primera está en él y resucita su pensamiento. El primer arconte le tomó y le puso en el paraíso, del que decía que sería para él una delicia, es decir, que lo engañaría; porque sus delicias son amargas y sus bellezas indignas. Su placer es ilusión y sus árboles enemigos. El fruto de ellos era un veneno contra el que no hay remedio y la promesa de ellos significaba muerte para él. Pero el árbol de ellos que han indicado es el árbol de la vida (*Gén.* 2,8 ss.)». «Te haré conocer el secreto de la vida de ellos, que es su espíritu imitador, que ha salido de ellos para extraviarle, para que no reconozca su perfección. Este árbol es de la siguiente naturaleza: su raíz es amarga, sus ramas son sombras de muerte, sus hojas son el odio y el engaño, su savia es la unción de la maldad y su fruto es el deseo de la muerte. Su semilla bebe de los que le gustan y los lugares inferiores son su lugar de residencia. Pero el árbol al que denominan 'del conocimiento del bien y del mal' (*Gén.* 2,9), es decir, la Reflexión luminosa, es la causa por la que mandaron no gustarle, es decir no obedecerle, puesto que el mandamiento se dirigía contra él para que no pueda mirar hacia el cielo, hacia su perfección y que no sepa su falta de perfección. Yo, empero, les he enderezado para que coman».

Yo le dije: «Cristo, ¿No fue la serpiente quien la instruyó?». Sonrió y dijo: «La serpiente le enseñó la siembra del deseo de la impureza y la destrucción, porque esto le es útil. Ella supo que no le obedecería, porque es más inteligente que él. Quiso que echara fuera la potencia que le fue dada por él y echó una inconsciencia sobre Adán».

Yo le dije: «Cristo, ¿qué es la inconsciencia?» Él contestó: «No como dijo Moisés: 'le hizo dormir' (*Gén.* 2,21), sino que cubrió su percepción con un velo, y lo entorpeció con un atontamiento. Porque sin duda él ha dicho por el profeta: 'Entor-

peceré los oídos de sus corazones para que no comprendan y no vean' (*Is.* 6,10). Entonces la Reflexión luminosa se ocultó en él (= Adán). En su voluntad (Ialdabaoth), deseó sacarla de la costilla, pero la Reflexión luminosa es inalcanzable. Cuando la oscuridad la perseguía, no la podía alcanzar (*Jn.* 1,5). Resolvió sacar la potencia de él, para hacer una obra de nuevo de forma femenina. La hizo aparecer ante él. No como ha dicho Moisés: 'Tomó una costilla y creó a la mujer [y la dejó] junto a él' (*Gén.* 2,21-2). De inmediato quedó libre de la embriaguez de la oscuridad. (60,1) La Reflexión luminosa, quitó el velo que estaba sobre su inteligencia. Enseguida, tan pronto como conoció su esencia, dijo: 'esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne (*Gén.* 2,23). Por esta razón el hombre abandonará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne' (*Gén.* 2,24), porque serán enviados fuera del consorte de la Madre y la enderezarán. Por esta razón Adán la llamó 'la madre de todos los vivientes' (*Gén.* 3,20). Por el dominio de la altura y la revelación la Reflexión le enseñó el conocimiento. (61,1) Por el árbol, bajo la forma de un águila, le instruyó para comer del conocimiento, para que pudiera recordar su perfección, ya que el defecto de ambos era la ignorancia».

«... Ialdabaoth se dio cuenta de que se alejaban de él. Les maldijo, y también agregó esto, que el hombre sea señor de la mujer (*Gén.* 3,16), puesto que no conoció el misterio que había tenido origen gracias al designio de la altura santa. Pero ellos tuvieron miedo de maldecirle y de manifestar su ignorancia. Todos sus ángeles les arrojaron (62,1) del paraíso (*Gén.* 3,23). Les vistió de sombría oscuridad. Entonces Ialdabaoth vio a la doncella que estaba de pie junto a Adán. Se llenó de insensatez, puesto que quiso originar progenie a partir de ella. La manchó y engendró el primer hijo al igual que el segundo: Iavé, rostro de oso, y Elohim, rostro de gato. El uno justo sin duda, pero el otro injusto. Elohim es el justo, Iavé es el injusto. Al justo lo puso sobre el fuego y el viento y al injusto sobre el agua y la tierra. Son éstos quienes por las generaciones de todos los hombres (63,1) son llamados, hasta hoy, Caín y Abel. El trato sexual matrimonial nació por obra del primer arconte. Él sembró en Adán un deseo de generación, para que sea éste el que a través del trato sexual matrimonial produzca una semejanza del [espíritu] imitador de ellos. A los dos arcontes, empero, los colocó por encima de los reinos, para que pudieran gobernar sobre la tumba. Conoció su esencia, que es semejante a él. Adán engendró a Seth. Y del

mismo modo que con la raza que está en el cielo entre los eones, así la Madre envió [el Espíritu] que le pertenece. El Espíritu descendió hasta ella, para hacer surgir la esencia que es semejante (64,1) a él, según el modelo de la perfección, para levantarlos de la inconsciencia y la maldad de la tumba. De este modo quedó por un tiempo (5) y colaboró con la semilla, para que cuando el Espíritu venga desde los santos eones pueda elevarse desde la deficiencia (10) al lugar de los eones, para que pueda ser una perfección santa y libre ahora de deficiencia».

Pero yo dije: «Cristo (15) ¿Todas las almas alcanzarán la salvación en la luz pura?». Me contestó: «Has entrado a considerar grandes cosas, tales que son difíciles de revelar (20) a los demás, salvo (65,1) a los que son de la generación inmutable. Aquellos sobre quienes el Espíritu de vida ha descendido y que se ha unido (5) con la potencia, serán salvados, se transformarán en perfectos y dignos de ir a las grandes luces; pues serán dignos de ser purificados con ellos (10) de toda maldad y de las seducciones del mal, para que no presten atención a nada salvo a la asamblea imperecedera y lo consideren sin (15) cólera, envidia, temor, deseo ni saciedad. Por todo esto no son influidos, ni por ninguna otra (pasión) salvo (20) sólo por la carne (66,1), la que usan, mientras que se mantienen a la expectativa [del momento] en que serán reunidos (5) por los Recolectores en la dignidad de la eterna vida incorruptible y en el llamado; sufren y soportan todo (10), para concluir el combate y heredar la vida eterna».

Dije: «Cristo ¿Si no hacen esto, qué harán las almas (15) en las que ha entrado la potencia y el espíritu de vida, para poder salvarse?». Me respondió: (67,1) «Aquéllas a las que este Espíritu visitará viven siempre y se libraron de la maldad; pues la potencia (5) entra en todo hombre, pues sin ella no pueden mantenerse de pie. Pero después que ha nacido, entonces se le da el espíritu de vida. (10) Ahora bien, si el poderoso espíritu divino ha venido a la vida, fortalece a la potencia —o sea, al alma— y ella no se extravía hacia el mal. Por el contrario aquéllos (15) en quienes entra el espíritu imitador, son seducidos por él y se extravían».

Pregunté: «Cristo, (68,1) ¿Una vez que sus almas abandonen la carne, adónde irán?». Sonrió y me dijo: «Hacia un lugar del alma (5), es decir, la potencia, que es muy superior al espíritu imitador. Ella es fuerte; huye de las obras malvadas y (10) se libera por medio de la Providencia indestructible y asciende hacia el Reposo de los eones».

Dije: «Cristo, ¿Quiénes no han conocido el Todo (15) qué son sus almas o adónde irán?». Me respondió: «Un espíritu imitador se ha multiplicado sobre ellos (69,1) y han tropezado. De esta forma ha abrumado su alma y los atrae hacia obras malvadas y así la lleva (5) hacia la inconsciencia. Después que el alma se ha desnudado, la entrega a los poderes que han nacido del arconte. De nuevo son arrojadas en (10) las cadenas y arrastradas, hasta que se liberen de la inconsciencia y reciban el conocimiento y de este modo son perfectas y salvas».

Dije: «Cristo (15), ¿Cómo se arrepiente el alma y va de nuevo a la naturaleza de la Madre o del Hombre?» Se alegró cuando le pregunté sobre esto y dijo: (70,1) «¡Eres bienaventurado en consecuencia! Por esto son entregadas al otro, en el que está el espíritu de vida, para (5) obedecerle. Si oye por él, se salva. Sin embargo, no entra en otra carne».

Le dije: «Cristo, pero quienes han conocido (10) y se han desviado, ¿Qué son sus almas?». Me contestó: «Irán hacia el lugar al que se retirarán los ángeles pobres, a quienes (15) no se le ha acordado arrepentimiento. Serán mantenidos hasta el día en que sean castigados. Todo el que haya hablado contra el Espíritu Santo (*Mat.* 12,31 ss.) será (71,1) atormentado con un castigo eterno».

Dije: Cristo, «¿dé donde ha venido el espíritu (5) imitador?». Me dijo: «Cuando la Madre, cuya misericordia es grande, y el Espíritu Santo, el compasivo, quien se había debilitado con nosotros —él es la Reflexión luminosa— (10) y la semilla que despertó en el pensamiento del hombre de la generación del eterno hombre de luz perfecto . . . entonces el (15) primer arconte se dio cuenta de que ellos le superaban en cuanto a la elevación de su sabiduría. Quiso tener la potencia de la inteligencia de ellos, porque siendo ignorante, no sabía (82,1) que son más sabios que él. Deliberó con sus poderes. Produjeron el Destino . . . y (5) con medida, tiempos y estaciones, ataron a los dioses del cielo, a los ángeles, demonios y hombres, para que todos estén en su (10) prisión y para que domine sobre todos —plan malvado y perverso—. Se arrepintió (*Gén.* 6,6) de cuanto había creado. (15) Determinó mandar un diluvio sobre todo el edificio humano. Y la grandeza de Preinteligencia —es decir, la Reflexión luminosa— (73,1) lo comunicó a Noé. Éste lo proclamó a los hombres, pero no le creyeron. No como ha dicho Moisés (5): 'se ocultó en un arca' (*Gén.* 7,7), sino que los protegió en un lugar. Y no sólo a Noé, sino que también (diversos) hombres de la generación inmutable (10) fueron a un lugar y cubiertos por una nube

luminosa. Y conoció su dominio, con quienes estaban con él en (15) la luz que los iluminaba; puesto que la oscuridad se había extendido sobre cuanto estaba sobre la tierra. Deliberó con sus ángeles. (74,1) Sus ángeles fueron enviados entre las hijas de los hombres (*Gén.* 6,4), para que produjeran progenie de ellas, para su (5) reposo. De entrada no alcanzaron su objetivo. Y deliberaron todos juntos para crear el espíritu imitador, recordando (10) el Espíritu que había descendido. Los ángeles cambiaron su forma según la semejanza de sus maridos [y] las llenaron con el espíritu, que les atormentaba (15) en la oscuridad. De la maldad les dieron oro, plata, obsequios y los metales: el bronce, el hierro y todos los demás. (75,1) Las indujeron en la tentación, para que no pensaran en la Preinteligencia, que es inmutable. Y las tomaron y engendraron hijos (5) de la oscuridad, de su espíritu imitador. Ha cerrado sus corazones. Se endurecieron a causa del endurecimiento del espíritu imitador (10) hasta el presente. El bienaventurado —es decir, el Padre-Madre— cuya misericordia es grande, tomó forma en la simiente de ellos... En primer lugar ascendí al eón (15) perfecto... Pero te digo esto para que lo escribas y lo trasmitas, ocultamente, a tus compañeros espirituales. Porque este misterio (20) pertenece a la generación (76,1) inmutable».

«Pero la Madre vino otra vez nuevamente ante mí. Estas son las cosas que ha cumplido en el mundo: ha producido su (5) semilla. Os proclamaré lo que tendrá lugar; porque ciertamente te he facilitado esto para escribirlas y que sean puestas en lugar seguro».

Entonces me dijo (10): «Maldito sea quien dé esto por un obsequio, o por comida, bebida, ropa o cualquier otra cosa (15) de este tipo». Le entregó a Juan este misterio e inmediatamente se tornó invisible. Juan (77,1) se dirigió a sus condiscípulos y comenzó a decirles lo que le había sido dicho por (15) el Salvador".

"El libro secreto de Juan"

Cf. W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, 1972, pp. 78-195 y M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, 1962, pp. 55-108; 109-199 y 201-255. Ver del mismo modo S. Giversen, *Apocryphon Johannis, The Coptic Text of the A. J. in the N H Codex II*, Copenhague 1963 y entre las versiones sin el texto copto la de R. Kasser que da cómodamente las tres recensiones en la misma página en "Bibliothèque Gnostique" I-IV, *Rvue. Théol. et Phil.* 14, 1964, pp. 140-150; 15, 1965, pp. 129-155; 16, 1966, pp. 163-181;

17, 1967, pp. 1-30. Nuestra traducción, precisamente, aparece interpretada en los puntos textualmente confusos sobre la base de las tres versiones coptas. Pueden manejarse otras traducciones en lenguas modernas en las antologías de Foerster y de Grant. Para algunos problemas textuales véase Foerster, *Gnosis* I, pp. 101-103 y R. Kasser, "Le Livre Secret de Jean dans ses différentes formes textuelles", en le *Muséon*, 77, 1964, pp. 5-16. Las síntesis de J. Doresse, *Les livres secrets*... pp. 218-230 y H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 199-205, orientan debidamente.

CERINTO

ADVERSUS HAERESES I, 26,1

"También un cierto Cerinto enseñó en Asia que el mundo no fue creado por el primer Dios, sino por cierto poder claramente separado del Principio que está sobre el universo e ignorante del Dios que está sobre todas las cosas. Supuso que Jesús nació no de una virgen, ya que esto le parecía imposible, sino de José y de María, como todos los demás hombres, y que había podido ser más justo, prudente y sabio que todos. Después de su bautizo descendió sobre él el Cristo en forma de paloma desde el Principio que está sobre todo; entonces Cristo comenzó a proclamar al Padre desconocido y a obrar milagros. Finalmente, el Cristo abandonó de nuevo a Jesús y Jesús sufrió y resucitó, pero Cristo permaneció impasible, puesto que era espiritual". Texto griego y latino en Harvey, A. H. I, pp. 211-212 (ver variantes). Pueden verse también los testimonios algo desconcertantes de Eusebio, H. E. III, 28 e Ireneo, *Adv. Haer.* III, 3, 4, II, p. 13.

BARBELOGNÓSTICOS

ADVERSUS HAERESES I, 29,1-4

" Por otro lado de éstos que arriba han sido mencionados como simonianos, ha surgido gran cantidad de los gnósticos de Barbeló, que se han mostrado como hongos de la tierra y de los que referimos las principales doctrinas que sostienen. Pues bien, algunos de ellos dan por sentado un Eón que nunca envejece en espíritu virginal, al que llaman Barbeló. Allí dicen que está un cierto Padre inefable, aunque Él se ha querido manifestar a Barbeló misma. Y este Pensamiento manifestado se ha mantenido en su presencia y ha pedido

el Preconocimiento. Y cuando el Preconocimiento también había aparecido, habiendo éstos solicitado por segunda vez, se ha manifestado la Incorruptibilidad, después, además, la Vida Eterna. Barbeló regocijándose por éstos, mirando en la Grandeza y recreándose por la concepción, ha generado en ella una luz semejante a sí. Dicen que ésta es el origen de la iluminación y de toda generación y que cuando el padre vio esta luz, la ha ungido con su bondad para que fuese completa. Dicen también que ella es el Cristo. Según dicen, éste, de nuevo, ha rogado que le sea dado el Nous como ayuda y que se ha manifestado el Nous. A más de éste el Padre ha emitido la Palabra. Y han formado parejas con el Pensamiento (Ennoia) y la Palabra (Logos), la Incorruptibilidad (Aftharsía) y el Cristo. La Vida Eterna (Zoé Aionía) se ha unido con Voluntad (Thélema) y el Nous con el Preconocimiento (Prognosis). Ellos glorificaban a la gran Luz y a Barbeló. 2. Dicen que después, del Pensamiento y la Palabra, ha sido emitido el Autoengendrado (Autogenés) para representar a la gran Luz a quien dicen que se le honra mucho y a quien están sometidas todas las cosas. Con él fue emitida la Verdad (Alétheia) y (así) existe la pareja del Autoengendrado y la Verdad. Dicen que de la Luz, es decir, Cristo, y de la Incorruptibilidad, han sido emitidas cuatro luces para estar en torno al Autoengendrado. Además, que de la Voluntad y la Vida Eterna han surgido cuatro emisiones para administrar a las cuatro luminarias, a las que llaman Gracia (Charis), Volición (Thélesis), Entendimiento (Synesis) y Prudencia (Frónesis). Gracia está unida a la grande y primera luz; sostienen que ésta es el Salvador y le denominan Armogen. Volición ha sido unida a la segunda a la que llaman Raguel. Entendimiento a la tercera, a la que denominan David y Prudencia a la cuarta a la que dan el nombre de Eleleth. 3. Pues bien, una vez que todo esto quedó establecido de tal modo, el Autoengendrado ha emitido en ellas al Hombre perfecto y verdadero, a quien llaman Adamas también, porque ni ha sido dominado él ni aquellos de los que proviene. Junto con la primera luz ha sido alejado por Armogen. El Autoengendrado ha emitido junto con el Hombre el conocimiento perfecto y se lo ha unido. Por esto él ha conocido también a quien está sobre todo. Del mismo modo el Espíritu Virginal le ha dado una potencia invencible. Todo reposa en él para honrar al gran Eón. De aquí dicen que se ha manifestado la Madre, el Padre y el Hijo y que del Hombre y el Conocimiento ha nacido el Árbol, al que también llaman Conocimiento. 4. Dicen que después del primer ángel [que está junto al Unigénito] ha sido emitido el Espíritu Santo, al que

llaman también Sofía y Prúnicos. Pues bien, ella viendo que todos los demás tenían cónyuge, pero que ella estaba sin compañero, buscó a quien unirse. Pero como no encontrara se afanaba y extendía y miraba hacia las regiones inferiores, pensando encontrar allí consorte, pero no hallándolo, igualmente saltó cansada, ya que había hecho el esfuerzo sin el consentimiento paterno. Después movida por la simplicidad y generosidad ha generado una obra, en la que estaba la ignorancia y la osadía. Afirman que esta obra suya es el Proarconte, demiurgo de esta *creación*. Cuentan que ha sacado una gran potencia de la Madre, que se ha alejado de ella hacia las regiones inferiores y que ha fabricado el firmamento celeste, en el que también dicen que habita. Puesto que la ignorancia está en él, ha hecho cuanto le es inferior: poderes, ángeles, firmamentos y todas las cosas terrenas. Dicen que más tarde unido a Osadía, ha generado la Maldad, el Celo, la Envidia, la Porfía y el Deseo. Pero una vez generadas estas realidades, su Madre, Sofía, huyó apenada, se retiró hacia las regiones superiores y se tornó la Ogdóada para los que cuentan desde abajo. Por consiguiente, una vez que ella se separó, él (= el Proarconte) creyó estar solo y por ello dijo: «Soy un Dios celoso, y nadie existe salvo yo» (*Ex.* 20,5; *Is.* 45,5; 46,9). Tales son sus invenciones". Texto latino y griego fragmentado en Harvey, *A.H.* I, pp. 221-226. Resulta difícil determinar otras noticias seguras sobre los barbelognósticos que permitan completar el mito inconcluso que ofrece san Ireneo. Probablemente lo más afín se encuentre en Epifanio, *Panarion* 25,2,1-4 y 3,2-4. *Panarion* 26, 10,1-11, es un poco más confuso.

SETHIANOS-OFITAS

ADVERSUS HAERESES I, 30,1-14

"Otros, una vez más, dicen cosas prodigiosas, que existe cierta Luz primera en la potencia del Abismo, bienaventurada, incorruptible y sin límite. Sostienen asimismo que ella es el Padre de todo y que se llama Primer Hombre. Afirman que el Pensamiento (Ennoia) que procede del Primer Hombre es el Hijo del emisor y que es el Hijo del Hombre o Segundo Hombre. Bajo ellos está el Espíritu Santo y bajo el Espíritu superior están los elementos separados: agua, tinieblas, abismo y caos, sobre los que dicen que el Espíritu se mueve, y le llaman Primera Mujer. Después, dicen, el Primer Hombre saltando de gozo con su Hijo por la belleza del Espíritu, o sea, de la Mujer, e iluminándola, ha engendrado de ella una luz

incorruptible, un tercer varón, al que llaman Cristo, hijo del Primero y Segundo Hombres y del Espíritu Santo, la Primera Mujer, puesto que el Padre y el Hijo duermen en compañía de la Mujer, a la que dan el nombre de Madre de los vivientes. 2. Como ella, no obstante, no pudiera llevar ni contener la grandeza de las luces dicen que colmada en exceso desbordaba por el lado izquierdo. De este modo sólo el Hijo de ellos, Cristo, en tanto que del lado derecho y pasible de ascender, fue de inmediato arrebatado con su Madre al Eón Incorruptible. Esta es la verdadera y santa Iglesia, que ha sido apelación, acuerdo y reunión del Padre de todo (Primer Hombre), del Hijo (Segundo Hombre) y del Cristo (Hijo de ellos y de la Mujer antes dicha). 3. Enseñan además, que la potencia que ha desbordado de la Mujer, teniendo una unción luminosa, descendió desde sus Padres hacia abajo, aunque conservando la unción luminosa por propia voluntad. La llaman Izquierda, Prúnicos, Sofía y Andrógino. Bajó directamente a las aguas, que estaban inmóviles, las ha movido y yendo audazmente hasta el fondo ha tomado también de ellas un cuerpo. Porque sostienen que todo ha acudido y se ha adherido a su unción luminosa y que la ha rodeado y que de no haberla poseído, es probable que hubiera quedado totalmente absorbida y sumergida por la materia. Por lo tanto atada por el cuerpo, que era material, y muy pesada cuando volvió en sí intentó también escapar de las aguas y ascender hacia la Madre; pero no pudo por el peso corporal que la rodeaba. Sintiéndose muy mal pensó en esconder cuanto era de la luz de lo alto, temiendo que fuese ultrajado por los elementos inferiores, igual que ella. Del mismo modo como hubiera recibido fuerza de su unción luminosa, se contrajo y se elevó hacia la altura y una vez arriba se extendió, cubrió e hizo el cielo visible de su cuerpo; ha permanecido cubierta por el cielo que ha formado, el que todavía tiene la apariencia de un cuerpo acuoso. Como deseara la luz superior y tomara fuerzas gracias al Todo, abandonó el cuerpo y se liberó de él. Dicen que ella se desvistió de este cuerpo y le llaman mujer salido de Mujer. Dicen, además, que ha tenido un hijo y que él posee un soplo de incorruptibilidad dejado por la Madre gracias al que crea, y que engendrado poderoso, también él ha emitido un hijo desde las aguas, sin madre, según dicen, porque sostienen que no ha conocido a la Madre. Su hijo a imitación del Padre ha emitido otro hijo. El tercero ha generado también un cuarto y el cuarto también ha generado un hijo; del que dicen ha nacido un sexto hijo y que el sexto ha generado un séptimo. De esta manera entre ellos han completado también la hebdómada, siendo de la Madre el lugar octavo. De acuer-

do con sus nacimientos, también ellos guardan entre sí su jerarquía de autoridad y poder. 5. También les han puesto estos nombres según propia invención: al que ha nacido en primer lugar de la Madre, le llaman Ialdabaoth; al nacido de éste, Iao; al de éste, Sabaoth; al cuarto, Adoneo; al quinto, Eloeo; al sexto Oreo y al séptimo y menor de todos, Astafaeo. Suponen también que los cielos, potencias, poderes, ángeles y creadores, que residen ordenadamente en el cielo según el nacimiento de cada uno de ellos, e invisibles, gobiernan también las cosas celestes y las terrestres. El primero de éstos, Ialdabaoth, desprecia a la Madre, porque ha creado hijos y nietos sin ningún permiso e incluso ángeles, arcángeles, poderes, potestades y dominaciones. Una vez creados sus hijos han entrado en contienda y litigio con él con motivo de la jefatura. Ésta ha sido la causa por la que dicen que Ialdabaoth triste y desesperado, ha mirado hacia la hez ínfima de la materia y que ha reunido su deseo en ella, de donde ha nacido un hijo. Éste es el Nous mismo retorcido, bajo la forma de serpiente, y de aquí proviene el espíritu, el alma y todas las cosas del mundo. Por eso se ha generado todo olvido, maldad, celo, envidia y muerte. Dicen que este Nous de ellos retorcido y de forma de serpiente con su tortuosidad ha llegado incluso a superar al Padre, cuando estaba con él en el cielo y en el paraíso. 6. De ahí que Ialdabaoth saltando de gozo y exaltándose por cuanto estaba bajo él, haya dicho también: «Soy Padre y Dios y nadie hay sobre mí» (*Is.* 45,5). Pero su Madre al oirle habría gritado contra él: «No mientas, Ialdabaoth, porque sobre ti está el Padre de todo, Primer Hombre, y el Hombre, Hijo del Hombre». Y dicen que mientras estaban todos confundidos por la voz desconocida y la insólita pronunciación y buscaban de dónde procedía el grito, para desviarlos y separarles, les ha dicho Ialdabaoth: «Venid, hagamos un hombre a nuestra imagen» (*Gén.* I,26). Oyendo esto las seis potencias, en tanto que la Madre les proporcionaba la imagen del hombre, para por medio de él privarles de su potencia más importante, poniéndose de acuerdo han formado un hombre enorme por su anchura y altura, pero como él sólo se deslizaba, lo han llevado ante su Padre (aunque esto es obra de Sofía, para que también éste deje libre la unción luminosa y no pueda levantarse, poseyendo la potencia, contra quienes están arriba). Afirman que él al insuflar en el hombbre el espíritu de vida, ocultamente se ha privado de la potencia. Esta es la causa por la que el hombre tuvo inteligencia y reflexión, que es lo que se salva, según dicen. De inmediato dio gracias al Primer Hombre, dejando a un lado a sus creadores. 7. Pero Ialdabaoth lleno de celos quiso pensar la ma-

nera de privar al hombre por medio de la mujer y de su reflexión ha sacado a la mujer, la que tomándola Prúnicos invisiblemente la ha privado de potencia. Los demás, por su parte, al aproximarse y admirar su belleza, la han llamado Eva y deseándola, han engendrado de ella hijos para sí, que son también ángeles. Pero la Madre de ellos ha pensado atraer a Eva y Adán por medio de la serpiente y de hacer pasar por encima del mandamiento de Ialdabaoth; Eva al oír esto como proveniente del Hijo de Dios, creyó fácilmente y convenció a Adán para que comiera del árbol del que había dicho Dios que no comiesen. Una vez que comieron, dicen que conocieron la potencia que está sobre todo y se separaron de los que los habían formado. Cuando Prúnicos vio que éstos fueron vencidos por su propia obra, se alegró mucho y gritó de nuevo que, puesto que existía el Padre incorruptible aquél que una vez se llamó «Padre» mintió. Además, que puesto que existían ya el Hombre y la Primera Mujer, Eva cometiendo adulterio también pecó (?). 8. Pero Ialdabaoth puesto que el olvido la rodeaba y no entendiendo esto, arrojó a Adán y Eva del paraíso, porque habían transgredido su mandamiento. Porque había querido que de Eva hubieran sido engendrados hijos para él, pero no lo consiguió, puesto que su Madre lo contrariaba en todo y privó ocultamente a Adán y Eva de la unción luminosa, para que ni la maldición ni el oprobio alcanzara al espíritu que viene de lo más alto. Enseñan también esto, que una vez privados de la sustancia divina, fueron maldecidos por él y arrojados del cielo a este mundo. Pero también la serpiente que actúa contra el Padre ha sido arrojada por éste en el mundo de abajo. Reduciendo a su potestad a los ángeles que hay aquí, generó seis hijos, siendo él mismo el séptimo a imitación de la Hebdómada que está en torno al Padre. Dicen que éstos son los siete demonios cósmicos, siempre adversarios y rebeldes al género humano, ya que a causa de los hombres su Padre fue arrojado abajo. 9. Adán y Eva anteriormente tuvieron (cuerpos) ligeros y luminosos, es decir, cuerpos espirituales, según fueron plasmados; pero al venir aquí los han cambiado en algo mucho más oscuro, pesado y lento; y el alma también se ha tornado más desunida y lánguida, puesto que tienen sólo un soplo cósmico del creador, hasta que Prúnicos apiadada de ellos, les devuelva el aroma suave de la unción luminosa. Gracias a ésta tornaron al recuerdo de sí mismos y se supieron desnudos y conocieron la materia corporal; también conocieron que llevan encima la muerte, pero aprendieron a ser pacientes, sabiendo que el cuerpo les reviste sólo temporariamente. También han encontrado alimentos, precedidos por Sofía, y saciados han tenido ayuntamiento

carnal entre sí, han engendrado a Caín, a quien la serpiente despreciable con sus hijos recibiéndole enseguida lo ha corrompido y llenado de olvido mundano empujándole a la necedad y osadía, al punto que al matar a su hermano Abel, fue el primero que mostró la envidia y la muerte (*Gén.* 4, 1-8). Después de Caín y Abel dicen que por la providencia de Prúnicos han engendrado a Seth y después a Norea. De éstos afirman que ha nacido el resto de la muchedumbre humana, impulsada por la hebdómada inferior en todo tipo de maldad, la separación de la santa Hebdómada superior, la idolatría y cualquier otro desprecio, mientras que la Madre siempre invisiblemente contraria a ellos, salvaba a lo propio, es decir, a la unción luminosa. Sostienen que la Hebdómada santa son los siete astros denominados planetas y que la serpiente despreciable tiene dos nombres, Miguel y Samael. 10. Pero Ialdabaoth airado contra los hombres, porque no le rendían culto ni le honraban, en tanto que Padre y Dios, les ha enviado un diluvio para destruirlos a todos simultáneamente. Pero también aquí Sofía manteniéndose firme al lado opuesto, ha salvado a los que estaban en el arca en torno de Noé, a causa de la unción de aquella luz que de ella provenía y gracias a la cual otra vez el mundo se ha llenado de hombres. Entre éstos Ialdabaoth mismo eligió a cierto Abraham y estableció con él un pacto, que si su descendencia perseveraba en su servicio, le daría la tierra por herencia (*Gén.* 15). Más tarde a través de Moisés sacó de Egipto a los que provenían de Abraham, les dio la Ley, les hizo judíos. Entre ellos seleccionó siete días a los que llaman también la santa hebdómada. Y cada uno de éstos toma un heraldo propio para exaltarle y anunciar a Dios, para que también los demás al oír sus glorias sirvan a estos dioses a quienes anuncian los profetas. 11. De este modo distribuyen a los profetas: a Ialdabaoth pertenecieron Moisés, Josué, Navé, Amós y Habacuc; a Iao, Samuel, Natán, Jonás y Miqueas; a Sabaoth, Elías, Joel y Zacarías; a Adonai, Isaías, Ezequiel, Jeremías y Daniel; a Eloi, Tobías y Ageo; a Oreas, Miqueas y Nahum y a Astafeus, Esdras y Sofonías. Dicen que, por lo tanto, cada uno de ellos glorifica a su Padre y Dios, aunque la misma Sofía por medio de ellos ha dicho muchas cosas sobre el Primer Hombre, el Eón Incorruptible y el Cristo que está arriba, amonestando a los hombres y haciéndoles presente la Luz incorruptible, el Primer Hombre y el descenso de Cristo. Mientras que ante esto las potencias estaban aterradas y admiradas por la novedad de lo que los profetas anunciaban, Prúnicos que actuaba por medio de Ialdabaoth que ignoraba lo que hacía, ha producido la emisión de dos hombres: uno de la estéril Isabel y otro de

la Virgen María (*Lc.* 1). 12. Pero como la mencionada no encontrara descanso ni en el cielo ni en la tierra, triste ha llamado en auxilio a la Madre. Su Madre, la Primera Mujer, ha tenido misericordia del arrepentimiento de la hija, y ha pedido ayuda al Primer Hombre para que se le envíe al Cristo. Este enviado descendió hacia su hermana y la unción luminosa. Ésta, que es la Sofía de abajo, sabiendo que su hermano descendía a [ella], ha anunciado también su venida por medio de Juan, ha preparado el bautismo de arrepentimiento (*Mt.* 3-12) y previamente ha preparado a Jesús, para que Cristo al descender encontrara una envoltura limpia y para que por medio de su hijo Ialdabaoth, Cristo anunciara a la Mujer. Dicen que ha descendido a través de los siete cielos, adoptando la apariencia de sus hijos y que poco a poco la potencia de ellos ha sido librada. *Porque afirman que toda la unción luminosa ha concurrido en él* y que al descender Cristo en este mundo, primero revistió a su hermana Sofía y que ambos se han regocijado refrescándose mutuamente. Por esto los caracterizan como el esposo y la esposa. Jesús generado por obra de Dios de una virgen, fue el más sabio, puro y justo de todos los hombres; Cristo unido a Sofía ha descendido y así ha nacido Jesucristo. 13. Dicen, entonces, que muchos de los discípulos suyos no han conocido el descenso de Cristo en él. Sin embargo, cuando Cristo descendió en Jesús, entonces comenzó a cumplir portentos, a curar, a anunciar al Padre desconocido y a proclamar claramente que él era el Hijo del Primer Hombre. Por esto airadas las potestades y el Padre de Jesús han obrado para matarle. Aunque dicen que cuando era conducido a ello, el mismo Cristo y Sofía se retiró hacia el Eón Incorruptible; Jesús fue crucificado, *pero Cristo no olvidó lo suyo, sino que le envió cierta potencia de lo alto*, que hizo salir a éste que está en el cuerpo, el que dicen que es anímico y espiritual, porque lo mundano lo ha restituido al mundo. Los discípulos que vieron que había resucitado, no le conocieron, pero tampoco al Jesús mismo gracias al cual había resucitado de los muertos. Dicen que entre sus discípulos éste fue el error mayor, ya que creyeron que había resucitado en cuerpo cósmico, ignorando que «la carne y la sangre no alcanzan el reino de Dios» (*I Cor.* 15,50). 14. Quieren ratificar el descenso y ascenso de Cristo sobre la base de que los discípulos no dicen que Jesús haya realizado algún gran hecho antes del bautismo ni después de la resurrección de entre los muertos, aunque ignoran que Jesús se unió al Cristo y el Eón Incorruptible a la Hebdómada. Al cuerpo cósmico lo llaman psíquico. Jesús, no obstante, se ha quedado después de su resurrección 18 meses y cuando la sensibilidad descendió

en él supo lo que es la verdad. A pocos de sus discípulos, a los que sabía dispuestos para tan grandes misterios, enseñó esto y así fue admitido en el cielo, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre Ialdabaoth, para recibir en sí las almas de quienes les han conocido, una vez abandonada la carne terrestre, enriqueciéndose a sí mismo; su Padre lo ignora (ni siquiera lo ve) y en la medida en que Jesús se enriquece a sí mismo con las almas santas, más su Padre se perjudica y disminuye, privado de su potencia por medio de las almas. Finalmente no tendrá más almas santas para enviar de nuevo al mundo, sino sólo las que son de su sustancia, es decir, las que provienen de la expiración. La consumación tendrá lugar, cuando toda la unción del espíritu luminoso esté reunida y llevada al Eón Incorruptible. 15. Estas son sus doctrinas. De ellas, como la serpiente Lerna, monstruo de múltiples cabezas ha nacido la escuela de Valentín. Porque algunos dicen que la misma Sofía fue la Serpiente, razón por la que se opuso al creador de Adán y facilitó el conocimiento a los hombres y por esto se dice que la serpiente es más sabia que todos (*Gén.* 3,1). Pero también a causa de la disposición de nuestros intestinos por los que se dirige el alimento y porque tienen tal forma, que muestra en nosotros la naturaleza de la figura de la serpiente, como la generadora oculta". Texto latino en Harvey I, pp. 226-241. Las informaciones de Orígenes sobre los ofitas, *Contra Celso* III, 13 y VI, 24-38, pueden leerse en castellano en la versión de D. Ruiz Bueno, *Contra Celso*, pp. 185-186 y 409-421.

FRAGMENTO DEL LIBRO DE *BARUCH* DEL GNÓSTICO JUSTINO

ELENCHOS V, 24,2 - 27,5

"24.2 ... Para no extendernos mucho más mostraremos la doctrina secreta de un libro de Justino, que lo tiene por algo notable. 3. Lleva el título de «Baruch»; mostraremos que en él éste expone una fábula de las muchas que hay en Herodoto, la que siendo extraña a los oyentes la desarrolla con modificaciones y de la que origina la trama toda de su enseñanza. 25 (En este capítulo Hipólito, siguiendo a Herodoto IV, 8-10, cuenta la fábula sobre Hércules según la cual éste estando en la Escitia perdió el caballo mientras dormía y que para hallarlo preguntó a un extraño ser, al mismo tiempo mujer y serpiente. Este fabuloso ser condicionó su respuesta al previo amor con el héroe, con lo que quedó encinta de

nera de privar al hombre por medio de la mujer y de su reflexión ha sacado a la mujer, la que tomándola Prúnicos invisiblemente la ha privado de potencia. Los demás, por su parte, al aproximarse y admirar su belleza, la han llamado Eva y deseándola, han engendrado de ella hijos para sí, que son también ángeles. Pero la Madre de ellos ha pensado atraer a Eva y Adán por medio de la serpiente y de hacer pasar por encima del mandamiento de Ialdabaoth; Eva al oír esto como proveniente del Hijo de Dios, creyó fácilmente y convenció a Adán para que comiera del árbol del que había dicho Dios que no comiesen. Una vez que comieron, dicen que conocieron la potencia que está sobre todo y se separaron de los que los habían formado. Cuando Prúnicos vio que éstos fueron vencidos por su propia obra, se alegró mucho y gritó de nuevo que, puesto que existía el Padre incorruptible aquél que una vez se llamó «Padre» mintió. Además, que puesto que existían ya el Hombre y la Primera Mujer, Eva cometiendo adulterio también pecó (?). 8. Pero Ialdabaoth puesto que el olvido la rodeaba y no entendiendo esto, arrojó a Adán y Eva del paraíso, porque habían transgredido su mandamiento. Porque había querido que de Eva hubieran sido engendrados hijos para él, pero no lo consiguió, puesto que su Madre lo contrariaba en todo y privó ocultamente a Adán y Eva de la unción luminosa, para que ni la maldición ni el oprobio alcanzara al espíritu que viene de lo más alto. Enseñan también esto, que una vez privados de la sustancia divina, fueron maldecidos por él y arrojados del cielo a este mundo. Pero también la serpiente que actúa contra el Padre ha sido arrojada por éste en el mundo de abajo. Reduciendo a su potestad a los ángeles que hay aquí, generó seis hijos, siendo él mismo el séptimo a imitación de la Hebdómada que está en torno al Padre. Dicen que éstos son los siete demonios cósmicos, siempre adversarios y rebeldes al género humano, ya que a causa de los hombres su Padre fue arrojado abajo. 9. Adán y Eva anteriormente tuvieron (cuerpos) ligeros y luminosos, es decir, cuerpos espirituales, según fueron plasmados; pero al venir aquí los han cambiado en algo mucho más oscuro, pesado y lento; y el alma también se ha tornado más desunida y lánguida, puesto que tienen sólo un soplo cósmico del creador, hasta que Prúnicos apiadada de ellos, les devuelva el aroma suave de la unción luminosa. Gracias a ésta tornaron al recuerdo de sí mismos y se supieron desnudos y conocieron la materia corporal; también conocieron que llevan encima la muerte, pero aprendieron a ser pacientes, sabiendo que el cuerpo les reviste sólo temporariamente. También han encontrado alimentos, precedidos por Sofía, y saciados han tenido ayuntamiento

carnal entre sí, han engendrado a Caín, a quien la serpiente despreciable con sus hijos recibiéndole enseguida lo ha corrompido y llenado de olvido mundano empujándole a la necedad y osadía, al punto que al matar a su hermano Abel, fue el primero que mostró la envidia y la muerte (*Gén.* 4, 1-8). Después de Caín y Abel dicen que por la providencia de Prúnicos han engendrado a Seth y después a Norea. De éstos afirman que ha nacido el resto de la muchedumbre humana, impulsada por la hebdómada inferior en todo tipo de maldad, la separación de la santa Hebdómada superior, la idolatría y cualquier otro desprecio, mientras que la Madre siempre invisiblemente contraria a ellos, salvaba a lo propio, es decir, a la unción luminosa. Sostienen que la Hebdómada santa son los siete astros denominados planetas y que la serpiente despreciable tiene dos nombres, Miguel y Samael. 10. Pero Ialdabaoth airado contra los hombres, porque no le rendían culto ni le honraban, en tanto que Padre y Dios, les ha enviado un diluvio para destruirlos a todos simultáneamente. Pero también aquí Sofía manteniéndose firme al lado opuesto, ha salvado a los que estaban en el arca en torno de Noé, a causa de la unción de aquella luz que de ella provenía y gracias a la cual otra vez el mundo se ha llenado de hombres. Entre éstos Ialdabaoth mismo eligió a cierto Abraham y estableció con él un pacto, que si su descendencia perseveraba en su servicio, le daría la tierra por herencia (*Gén.* 15). Más tarde a través de Moisés sacó de Egipto a los que provenían de Abraham, les dio la Ley, les hizo judíos. Entre ellos seleccionó siete días a los que llaman también la santa hebdómada. Y cada uno de éstos toma un heraldo propio para exaltarle y anunciar a Dios, para que también los demás al oír sus glorias sirvan a estos dioses a quienes anuncian los profetas. 11. De este modo distribuyen a los profetas: a Ialdabaoth pertenecieron Moisés, Josué, Navé, Amós y Habacuc; a Iao, Samuel, Natán, Jonás y Miqueas; a Sabaoth, Elías, Joel y Zacarías; a Adonai, Isaías, Ezequiel, Jeremías y Daniel; a Eloi, Tobías y Ageo; a Oreas, Miqueas y Nahum y a Astafeus, Esdras y Sofonías. Dicen que, por lo tanto, cada uno de ellos glorifica a su Padre y Dios, aunque la misma Sofía por medio de ellos ha dicho muchas cosas sobre el Primer Hombre, el Eón Incorruptible y el Cristo que está arriba, amonestando a los hombres y haciéndoles presente la Luz incorruptible, el Primer Hombre y el descenso de Cristo. Mientras que ante esto las potencias estaban aterradas y admiradas por la novedad de lo que los profetas anunciaban, Prúnicos que actuaba por medio de Ialdabaoth que ignoraba lo que hacía, ha producido la emisión de dos hombres: uno de la estéril Isabel y otro de

mo 118,20)». Súbitamente se abrió la puerta e ingresó el Padre sin los ángeles hacia el Bueno y vio, «lo que ojo no ha visto ni oído ha escuchado ni ha subido al corazón del hombre» (*I Cor.* 2,9). 17. Entonces el Bueno le ha dicho: «Siéntate a mi derecha (Salmo 110, 1)». Y el padre dice al Bueno: «Permíteme, Señor, destruir el mundo que he hecho, pues mi espíritu ha quedado enlazado en los hombres y lo quiero recuperar» (*Deut.* 9,14; *Gén.* 6,3). Entonces le dice el Bueno: «Nada puedes hacer de malo estando junto a mí, ya que del obsequio común tú y Edén hicisteis el mundo. Por lo tanto deja que Edén tenga la creación hasta que quiera. Tú quédate conmigo». 19. Entonces Edén cuando supo que había sido abandonada por Elohim, disgustada reunió consigo a sus ángeles y se engalanó magníficamente, por si acaso Elohim una vez entrado en deseo descendía hacia ella. Pero como Elohim ya dominado por el Bueno no podía descender de nuevo hacia Edén, ésta ordenó a Babel (que es Afrodita), establecer entre los hombres adulterios y divorcios, para que así como ella estaba separada de Elohim, así también el [espíritu] de Elohim que hay en los hombres fuese mortificado por distanciamientos semejantes, afligiéndose, y padeciera igualmente lo mismo que Edén abandonada. 21. Y Edén ha dado gran autoridad a su tercer ángel, Naas, para castigar con todos los rigores al espíritu de Elohim que hay en los hombres, para que por medio del espíritu fuese castigado Elohim que ha dejado a su consorte, contra los pactos que tenía con ella. Viendo estas cosas el padre Elohim ha enviado a Baruch, el tercero de sus ángeles, para auxiliar al espíritu que está en todos los hombres. 22. Pues bien, cuando Baruch vino se fijó en medio de los ángeles del Edén, es decir, en medio del paraíso (porque los ángeles son el paraíso, en medio de los cuales quedó de pie) y anunció al hombre, «puedes comer de todo árbol que hay en el paraíso, pero del [árbol del] conocimiento del bien y del mal no puedes comer (*Gén.* 2,16)», que es Naas, es decir, obedecer a los otros once ángeles de Edén; porque los once tienen pasiones, pero no lo contrario a la ley, Naas, sin embargo, lo poseía. 23. Porque se aproximó a Eva engañándola totalmente y cometió adulterio con ella, lo que es contrario a la ley; se acercó también a Adán y lo poseyó como a un joven, lo que también es contra la ley. De aquí proviene el adulterio y la pederastia. Desde entonces el mal y el bien han dominado a los hombres, nacidos de un mismo principio, del Padre, pues habiendo ascendido hacia el Bueno el Padre ha mostrado un camino a los que quieran subir, 24. pero habiéndose separado de Edén ha originado el comienzo de los males para el espíritu paterno que hay

en los hombres. Por lo tanto Baruch fue enviado a Moisés y por medio de él habló a los hijos de Israel, para que se convirtieran al Bueno. 25. Pero el tercero [de los ángeles de Edén, Naas] por medio del alma que mora en Moisés proveniente de Edén, como también en todos los hombres, ensombreció los mandamientos de Baruch e hizo oír los propios; por esto el alma está dispuesta contra el espíritu y el espíritu contra el alma. Porque el alma es Edén y el espíritu Elohim y cada uno existe en todos los hombres, tanto varones como mujeres. 26. Después de esto nuevamente ha sido enviado Baruch a los profetas, para que por medio de los profetas el espíritu que yace en los hombres oyera y huyera de Edén y de la obra mala, como el padre huyó hacia Elohim. Del mismo modo también [a través de los profetas] Naas con el mismo recurso por medio del alma que convive en el hombre junto con el espíritu paterno corrompió a los profetas, todos fueron igualmente seducidos y no han seguido las palabras de Baruch, que fueron prescriptas por Elohim. 27. Finalmente Elohim eligió un profeta de entre los gentiles, Hércules, y lo envió para combatir contra los doce ángeles de Edén y liberar al padre de los doce ángeles malos de la creación. Estos son los doce trabajos de Hércules, que éste venció ordenadamente, desde el primero hasta el último, el león, la hidra, el jabalí, etcétera. 28. Porque, dicen, estos son los nombres gentiles, bien que cambiados, sobre la base de la actividad de los ángeles maternos. [Pero] cuando le parecía haber vencido, se le unió Onfale, que es Babel o Afrodita, le sedujo y le quitó su potencia (los mandamientos de Baruch que Elohim había mandado) y lo revestió del vestido propio, es decir, de la potencia edénica, la potencia de abajo, y de este modo la profecía de Hércules y su obra se tornaron imperfectas. 29. Posteramente, sin embargo, «en los días del rey Herodes (*Lc.* 1,5)», enviado Baruch de nuevo por Elohim, vino y encaminado a Nazareth encontró a Jesús, hizo de José y de María, un muchachito de doce años que apacentaba ovejas, y le reveló cuanto tuvo lugar desde el comienzo, entre Edén y Elohim, [y de lo] que tendrá lugar después de esto, y le dijo: 30. «todos los profetas anteriores a ti fueron seducidos. Por lo tanto, trata tú, Jesús, hijo de hombre, de no ser seducido, por el contrario, anuncia esta doctrina a los hombres y revélales las cosas relativas al Padre y las relativas al Bueno, sube hacia el Bueno y siéntate allí junto a Elohim, el Padre de todos nosotros» (Salmo 110,1). 31. Jesús obedeció al ángel diciendo: «Señor, haré todo» y comenzó a predicar. Naas, por lo tanto, también quiso corromperle, [pero no pudo], porque él ha permanecido fiel a Baruch. Naas, entonces, airada, ya que no ha podido seducirle, le hizo

crucificar; pero él una vez abandonado el cuerpo edénico en el madero, ha ascendido hacia el Bueno. 32. Por esto ha dicho a Edén: «mujer, toma a tu hijo (*Jn.* 19,26)», es decir, el hombre psíquico y el terreno (*I Cor.* 15,46 ss.), pero él depositando el espíritu en las manos del Padre, ascendió hacia el Bueno. El Bueno, por otra parte, es Príapos, el que ha producido antes de que existiera ninguna cosa; por esto se llama Príapos, porque ha producido el primero el todo. 33. Por esta razón, dice, se levanta su estatua, en todo templo siendo honrado por toda la creación y en los caminos transportando los frutos otoñales sobre él, es decir, los frutos de la creación, de los que ha sido la causa, puesto que produjo el primero anteriormente la creación que no existía. 34. Por lo tanto, dice, cuando oís de algunos hombres decir, que el cisne vino sobre Leda y engendró de ella, el cisne es Elohim y Leda, Edén. Igualmente cuando los hombres dicen, que un águila vino sobre Ganimedes, el águila es Naas y Ganimedes, Adán. 35. Del mismo modo cuando dicen que el oro ha caído sobre Dánae y ha generado hijos de ella, el oro es Elohim y Dánae es Edén. Y parejamente enseñan todos los relatos similares según este modo, aportando mitos existentes que se relacionan. 36. Por consiguiente cuando algunos profetas dicen: «Escucha, cielo, y presta atención, tierra, el Señor ha hablado (*Is.* 1,2)», «cielo», dice, nombra al espíritu de Elohim que está en el hombre, y «tierra» al alma que está en el hombre junto con el espíritu, «señor» a Baruch e Israel, a Edén, porque Edén, la consorte de Elohim, también es llamada Israel. 37. Dice, «Israel no me ha conocido» (*Is.* 1,3), pues si hubiera sabido que estoy con el Bueno, no habría castigado al espíritu que está en los hombres a causa de la ignorancia paterna aquí... 27. También en el libro primero de Baruch se registra un juramento, por el que se juramentan quienes están por oír estos misterios y perfeccionarse por el Bueno. Nuestro padre Elohim, dice, hizo este juramento cuando fue junto al Bueno y no se arrepiente de haberlo hecho, sobre él, dice, está escrito: «el Señor hizo juramento y no se arrepentirá» (Salmo 110,4). 2. El juramento es éste: «Juro al que está sobre todo, al Bueno, custodiar estos misterios, no revelarlos a nadie ni retornar del Bueno a la creación». Después de pronunciar este juramento, ingresa en el Bueno y ve, «lo que ojo no vio ni oído oyó ni sube al corazón del hombre» (I *Cor.* 2,9), y bebe del agua viviente (*Jn.* 4,10) que es purificación para ellos, según creen, fuente de agua viviente que emana (*Jn.* 4,14). Porque, dice, hay una distinción entre agua de arriba y agua, esto es, hay un agua que está debajo del firmamento de la creación mala, en ella se purifican los hombres terrenos y psíquicos,

y está el agua viviente del Bueno que está por encima del firmamento (*Gén.* 1,6), en la que se purifican los espirituales [y] hombres vivientes, en la que se ha purificado Elohim y purificado no se ha arrepentido. 4. Cuando, dice, el profeta afirma: «haber tomado para sí una mujer de prostitución, porque habiéndose prostituido la tierra se alejará del Señor» (*Os.* 1,2), es decir Edén de Elohim, con estas palabras, dice, el profeta habla claramente de todo el misterio, aunque a causa de la maldad de Naas no se le escucha. 5. Similarmente según el mismo modo interpretan también los demás dichos proféticos en varios libros; pero para ellos es importante sobremanera el libro intitulado Baruch, en el que quien lo lea conocerá la exposición total del mito que les pertenece". Texto griego en W. Völker, *Quellen*..., pp. 27-33. Puede verse E. Haenchen, "Das Buch Baruch", en *Gott und Mensch*, pp. 298-334.

NAASENOS

ELENCHOS V, 6,3 - 11,1 *

"6.3. Por lo demás es el momento para ocuparnos de exponer los materiales que están ante nosotros, y comenzar a partir de los que tienen la osadía de honrar a la serpiente (*ofis*), que fue la causa del error, gracias a ciertos razonamientos inventados por su propia iniciativa. Los sacerdotes y defensores de esta doctrina fueron en primer lugar [los] que se denominan «naasenos», llamados así de acuerdo con la lengua hebrea (en ella la serpiente [ofis] se dice *naas*). 4. Pero igualmente se llaman a sí mismos «gnósticos», sosteniendo que son los únicos que conocen lo profundo; muchos de ellos habiéndose separado tornaron a la herejía [que era] única en múltiple, exponiendo las mismas cosas con diferentes nombres, puesto que la doctrina que dirige ya está elegida. Ellos, según su doctrina, honran sobre todas las cosas al Hombre y al Hijo del Hombre. 5. Este Hombre es andrógino y es llamado por ellos Adamas. Muchos y diversos himnos le han sido compuestos. Para ser breves, sus himnos dicen cosas como éstas: «De ti, Padre, y por medio de ti, Madre, los dos nombres inmortales, padres de los Eones, eres tú, ciudadano celeste, hombre del nombre poderoso». 6. Lo dividen en tres como a Gerión; porque, dicen, una parte de él es espiritual, otra anímica y otra terrestre y creen que su conocimiento es el comienzo

* Se traducen sólo extractos de esta larga noticia.

para poder conocer a Dios, por esto dicen: «el comienzo de la perfección es el conocimiento del Hombre, pero el conocimiento de Dios es perfección completa». 7. Los tres, dice, lo espiritual, lo psíquico y lo terrestre, han ido y descendido al mismo tiempo en un hombre, Jesús nacido de María; igualmente, dice, cada uno de estos hombres han hablado simultáneamente a partir de su propia sustancia a lo que es propio. Pues según ellos son tres los géneros propios del universo, el angélico, el psíquico y el terrestre; del mismo modo, tres iglesias, angélica, psíquica y terrestre; pero sus nombres son: elegida, llamada y esclava. 7.1. Estos son los puntos capitales de muchas enseñanzas, que Santiago, el hermano del Señor, se dice que transmitió a Mariamne... 2. Porque ya que base de su doctrina es el Hombre Adamas y dicen que sobre él se ha escrito: «¿Quién explicará su generación?» (*Is.* 53,8), sabed en qué forma después de tomar de los gentiles la generación inexplicable e incorruptible del hombre, la atribuyen detalladamente a Cristo. 3. La tierra, dicen los griegos, ha sido la primera que ha producido un hombre, presentándolo como un noble obsequio, pues quiso ser madre no de plantas insensibles y de fieras irracionales, sino de un ser viviente apacible y amante de Dios. 4. Pero es difícil, dice, descubrir si el primero de los hombres apareció con los beocios sobre el lago Cefiso Alalcomeneos, o si existían (ya) los curetes del monte Ida, raza divina, o los coribiantes frigios, a los que vio primeros el sol brotando como árboles; (siguen noticias referidas a las tradiciones sobre Arcadia, Eleusis, Cabiro y los gigantes y a las que corrían, sobre el primer hombre, entre los libios, egipcios y asirios). 6... Los caldeos se refieren igualmente a Adán. Sostienen que él es el hombre, el único que produjo la tierra; yacía sin aliento, inmóvil, rígido, como una estatua, existiendo como una imagen del hombre de lo alto, que es cantado como Adamas, y generado por múltiples poderes, sobre lo que hablan detallada y extensamente. 7. Pues bien, para que el gran hombre de arriba, «de quien», según dicen, «es toda paternidad que se nombre en la tierra y en los cielos» (*Ef.* 3,15), fuese completamente dominado, se le dio también un alma, de modo que por medio del alma padeciera y sufriese castigo la obra que está en esclavitud del hombre grande, bellísimo y perfecto (porque también le llaman de este modo). 8. Así pues, indagan una vez más qué es el alma, de dónde viene y cuál es su naturaleza, para que habiendo entrado en el hombre y habiéndole movido, haya esclavizado y castigado la obra del hombre perfecto; pero no buscan esto de la Escritura, sino también de los misterios. Dicen que el alma es muy difícil de descubrir y de difícil comprensión, puesto que no se con-

serva siempre bajo la misma forma y figura ni en una sola disposición, para que se pueda describir por impresión o representarse esencialmente. 9. Tienen establecidas estas diversas alteraciones en el *Evangelio según los egipcios.* Dudan, entonces, como todos los restantes pueblos gentiles, si existe a partir de lo Preexistente, del Autoengendrado o del caos extenso. En primer lugar, cuando reflexionan sobre la división en tres del hombre, se amparan en las iniciaciones de los asirios, porque son los primeros que han considerado que el alma es tripartita y una. 10. Porque, dicen, toda naturaleza, de una u otra forma, tiende hacia el alma; ya que el alma es la causa de cuanto existe, efectivamente, todo cuanto se alimenta, dice, y crece, tiene necesidad de alma, pues, dice, no es posible que nada logre la alimentación ni el crecimiento, sin estar presente un alma. Hasta las piedras poseen alma, pues poseen la capacidad de crecer... (se exponen seguidamente tradiciones sobre el alma atribuidas a los asirios, que la representan en diferentes niveles de acuerdo con los amores de Afrodita, Perséfone y Selene por Adonis. La mutilación de Attis, sin embargo, ya simboliza al Hombre superior. Rea, la creación cósmica y *Rom.* I, 20-27, dan pruebas de la necesaria relación entre Adamas y su obra que sufre. Los misterios egipcios —lo mismo que los asirios y frigios— expresan algo idéntico a través del mito de Osiris e Isis que busca su potencia viril como asimismo el Hermes cilenio entre los griegos, sobre la base de una tradición recibida de los anteriores. Pero los textos cristianos en torno al Hijo de Dios y diversos fragmentos homéricos dicen lo mismo. Por eso a continuación se expondrán los tres momentos fundamentales del hombre). 8.1. Siguiendo éstas y similares doctrinas los insólitos gnósticos, inventores de una nueva filología, consideran que el poeta Homero manifiesta ocultamente tales doctrinas y llevando hacia tales nociones a quienes no conocen las Sagradas Escrituras, los toman en broma y dicen: el que afirma que el todo está constituido de un único principio, se equivoca, pero el que dice de tres, dice la verdad y podrá dar la demostración de todas las cosas. 2. Porque, dice, una es la naturaleza bienaventurada del bienaventurado Hombre de arriba, Adamas; otra, la naturaleza mortal de abajo y otra, la raza no súbita que ha nacido arriba, en donde, dice, está María la que se busca, Iethro, el gran sabio, Sepfora la vidente y Moisés, cuya generación no está en Egipto, puesto que sus hijos habían nacido en Madián. 3. Esto, dice, tampoco se ha ocultado a los poetas: «todas las cosas están divididas en tres partes, y cada una participa del honor» (*Il.* XV, 189). Sí, dice, las grandes cosas se-

deben proclamar y de este modo proclamarse por todos en todas partes, «de modo que oyendo no oigan y viendo no vean» (*Mt.* 13,13). Porque, dice, si las grandes cosas no fuesen dichas, el mundo no podría estar unido. 4. Estas son las tres formidables palabras: Caulacaú, Saulasaú y Zeesár (*Is.* 28,10). Caulacaú es la del Hombre de arriba, Adamas, Saulasaú del mortal de abajo y Zeesár, del Jordán que corre hacia arriba. Este es, dice, el hombre andrógino que está en todos, al que los que no saben llaman Gerión tricorpóreo (porque «Ge-rion» quiere decir «que fluye desde la tierra»), pero en general los griegos le llaman «cuerno celeste lunar», porque ha mezclado y unido todas las cosas en todo. 5. Ya que, dice, «todo ha sido hecho por él y sin él nada se hizo. Pero lo que ha sido hecho en él es vida» (*Jn.* 1,3). Esta vida, dice, es la generación inefable de los hombres perfectos, que «las generaciones anteriores no conocieron» (*Ef.* 3,5); y el «nada» que ha sido hecha sin él, es el mundo particular, pues ha sido hecho sin él, por el (ser) tercero y cuarto... (esta vida espiritual la revelan igualmente la copa encontrada a Benjamín —*Gén.* 44—, la cantada en *Anacreontea* 52,10 ss. y conversión espiritual, el milagro de Caná, tal es, finalmente, el «reino de los cielos»). 9. Esta es, dice, el grande e inefable misterio de los samotracios, que sólo puede ser conocido por los perfectos, dice, o sea, por nosotros. Los samotracios, efectivamente, enseñan claramente en los misterios que se celebran entre ellos, que Adán es el hombre primordial. 10. En el templo de los samotracios hay dos estatuas de hombres desnudos, con ambas manos levantadas hacia el cielo y los miembros viriles en alto, como la del Hermes cilenio. Estas estatuas descriptas son imágenes del hombre primordial y del espiritual regenerado totalmente de la misma esencia que aquel Hombre. 11. Esto, dice, es lo significado por el Salvador: «Si no bebéis mi sangre y coméis mi carne, no entraréis en el reino de los cielos; pero aunque bebáis, dice, el cáliz que yo bebo, adonde voy, no podréis entrar» (*Jn.* 6,53; *Mt.* 20,22; *Jn.* 8,21). 11. Porque sabía, dice, de qué naturaleza es cada uno de sus discípulos y que cada uno debe ir a su propia naturaleza. Ya que, dice, había elegido doce discípulos de las doce tribus y por medio de ellos habló a cada tribu; por esto, dice, no todos han oído la predicación de los doce discípulos ni, aunque la oyeran, podían recibirla. Porque para ellos lo que no es según naturaleza es contra naturaleza. 13. A éste, dice, los tracios que viven en torno al Hemo le llaman Coribante y casi igual que los tracios le llaman los frigios, porque toma el comienzo de su descenso desde la parte

más alta de la cabeza y desde el cerebro sin forma y atraviesa todos los dominios de lo que está debajo, aunque cómo y de qué manera sucede, no lo comprendemos. 14. Esto, dice, es lo significado por la expresión: «Hemos oído su voz, pero no hemos visto su forma (*Deut.* 4,12)». Porque, dice, se oye su voz cuando se da circunscripto y con figura, pero nadie ha visto cómo es la esencia que viene de arriba, de lo que es sin forma. Está en la obra terrena, pero nadie le conoce... (siguen breves pasajes en los que se interpretan *textos vétero y neotestamentarios en relación con la regeneración* del hombre espiritual o la ascensión del hombre perfecto al superior). 22. A este mismo, dice, los frigios le llaman también Papas, puesto que ha tranquilizado a cuanto estaba en movimiento en forma desordenanda y sin medida, antes de su manifestación. Porque el nombre de «Papas», dice, es al mismo tiempo pronunciado por todas las criaturas «del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra (*Fil.* 2,10)» quienes dicen «detén, detén (*páue, páue*) el desorden del cosmos y da la paz a los lejanos (es decir, a los materiales y terrestres) y a los cercanos (o sea, a los hombres perfectos, espirituales y espiritualizables). Los frigios le llaman también cadáver, puesto que se encuentra oculto en el cuerpo, como quien está en un sepulcro y una tumba. 23. Eso, dice, es lo significado por el dicho: «Sois sepulcros blanqueados», dice, «llenos en el interior de huesos muertos» (*Mat.* 23,27), puesto que no está en vosotros el hombre viviente; y otra vez, dice, «los muertos saldrán de los sepulcros» (*Jn.* 5,28), es decir, de los cuerpos terrestres, una vez regenerados como espirituales y no carnales. 24. Tal, dice, es la resurrección que se origina a través de la puerta de los cielos, por la que, cuantos no han entrado, dice, permanecen cadáveres. Los mismos frigios, dice, le llaman de nuevo opuestamente «dios». Ya que, dice, se torna dios, cuando resucitado de los muertos suba, a través de tal puerta, al cielo. 25. Esta, dice, es la puerta que vio el apóstol Pablo, cuando misteriosamente reveló y dijo que había sido raptado por un ángel y llegado al segundo y tercer cielo en el paraíso mismo y que había visto lo que vio y oído palabras inefables, que el hombre no puede decir (*II Cor.* 12,2 ss.). 26. Estos, dice, son los misterios que todos los hombres sostienen que son inefables... (misterios, además, indicados por *I. Cor.* 2,13 ss.; *Jn.* 6,44; *Mt.* 7,21 y 21,31; *I. Cor.* 10,11; *Mat.* 13,3; e incluso algún texto veterotestamentario, como *Deut.* 31,20). 31. A este mismo también le llaman los frigios «estéril». Porque es estéril cuando es carnal y cumple «el deseo de la carne» (*Gál.* 5,16)... (estos frutos son los raciona-

les y hombres vivientes, así se rechaza la generación con *Mt.* 7,6). 34. Y los frigios le llaman también «cabrero», dice, no porque apacentara cabras y cabritos, como los psíquicos le llaman, sino porque, dice, es el permanente eje de la esfera, es decir, el que volteando, virando y dando vuelta, gira al universo, puesto que voltear es tanto virar como alterar las cosas. 35. Por esto, dice, los dos centros del cielo se llaman siempre polos... (esto lo confirma *Od.* IV, 384 ss. y da la etimología propia de «ciudad» –*polis*–). 36 ... Los frigios, dice, le llaman también «fructífero», porque, dice, «los hijos de la mujer sola son más que los de la que tiene marido» (*Is.* 54,1), es decir, los regenerados inmortales y siempre vivientes son muchos, aunque los generados sean pocos; pero lo que es carnal, aunque los generados sean muchos, es siempre corruptible... (así lo dan a entender *Jer.* 31,15 y 17,9, porque) 38 ... A tal punto es profundo y difícil, dice, el conocimiento del hombre perfecto. Porque, dice, «el conocimiento del hombre perfecto es el comienzo de la perfección, pero el conocimiento de Dios es la perfección completa». 39. Los frigios también se refieren a él como «espiga verde segada» y también los atenienses después de los frigios, cuando celebran los misterios eleusinos y muestran a los iniciados el grande, admirable y perfectísimo misterio allí visible en silencio, la espiga segada. 40. Esta espiga es también entre los atenienses el gran iluminador perfecto, que viene de lo sin forma, al igual que el hierofante mismo, no ciertamente castrado como Attis, pero hecho eunuco por la cicuta y distanciado de toda generación carnal, cuando celebra los grandes e inefables misterios en Eleusis bajo una gran luz grita y vocea diciendo: «la divina Brimó ha dado a luz al sagrado Brimó», es decir, la poderosa, al poderoso. 41. Divina, es, dice, la generación espiritual, celeste, de arriba; y poderoso es quien es así engendrado. Porque este misterio es llamado de Eleusis y de Anaktoreo. De Eleusis, dice, porque nosotros, que somos espirituales, hemos venido de arriba, desde Adamas, fluyendo hacia abajo (ya que *eleúsesthai*, dice, significa venir), y anaktóreo [a causa del nuestro ascenso... (viene seguidamente una referencia a los pequeños misterios en relación con los psíquicos, el camino amplio, y otra a los grandes misterios, en relación con los espirituales, el camino difícil. De esto ha hablado también *Mt.* 7,13 y ss.). 9.1. Y también dicen los frigios que el padre de todas las cosas es «almendro», no un árbol, dice, sino que es almendra en tanto que ser preexistente, que teniendo dentro de sí el fruto perfecto, por decir, palpitando y moviéndose

en su profundidad, ha desgarrado su seno y generado a su hijo invisible, incomprensible e inefable, del que estamos hablando... (se da la etimología y se repite *Jn.* 1,3). 3. Los frigios llaman al vástago salido de allí «flautista», porque este vástago es un espíritu armonioso... (viene en apoyo de lo anterior *Jn.* 4,21,23). 4. Porque el culto de los perfectos, dice, es espiritual, no carnal. Y el espíritu, dice, está allí, en donde el Padre se nombra junto con el Hijo, engendrado allí desde el Padre mismo. Este, dice, es el ser de muchos nombres, muchos ojos e incomprensible, al que, de una u otra manera, aspira toda naturaleza... (desde 5 a 7, hay una referencia al escrito ya conocido de los simonianos, la «Gran revelación» y una rápida referencia a la clave hermenéutica de los naasenos, según Hipólito, el sentido espiritual. 8 lo constituye un himno a Attis, que resume la mayor parte de lo dicho sobre el Hombre primordial. Hasta el final del capítulo Hipólito facilita otros datos confirmatorios sobre el encratismo de estos gnósticos, su nombre de naasenos y sobre la relación del hombre con el Hombre perfecto como el agua superior. La puerta para alcanzar esto es Jesús y estos gnósticos se proclaman los «solos verdaderos cristianos». El salmo que sigue sintetiza, según ellos, todos sus misterios). 10.1. El Nous primogénito era la ley que generó el universo; el segundo era el caos disperso por el primogénito. En tercer lugar el alma en tanto actúa recibió la ley, por esto revistiendo forma de ciervo, dominada por la muerte, se entrega molesta a su actividad. A veces teniendo el dominio mira a la luz, a veces llora precipitada en la miseria, ora llora y se alegra, ora llora y es juzgada, ora es juzgada y muere, ora nace, y como una infortunada que no tiene salida de los males, vagando entra en el laberinto. Y Jesús dijo: mira, Padre, perseguida por los males en la tierra, se aleja de tu soplo. Busca escapar del caos amargo, pero no sabe cómo atravesarlo. Padre, envíame a causa de esto. Bajaré teniendo los sellos. Atravesaré los Eones todos, revelaré todos los misterios, mostraré las formas de los dioses y las cosas ocultas del camino sagrado, despertando el conocimiento, lo trasmitiré. 11.1. Estos son los empeños de los naasenos, que se llaman a sí mismo gnósticos". Texto griego en P. Wendland, *Refutatio omnium haeresium*, III, pp. 77-104; el texto de Völker, *Quellen*..., pp. 11-27, no es completo. En torno al texto son importantes los trabajos de R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, pp. 83-98; M. Simonetti, "Qualche osservazione su presunte interpolazioni nella Predica dei Naasseni", *Vetera Christianorum*, 1970, pp. 115-124; E. Hennecke, *N.T. Apocrypha* II, pp. 807-808.

SETHIANOS

ELENCHOS V, 19,1 - 22,1 (EXTRACTOS)

"Pues bien, veamos qué dicen los sethianos. Les parece que hay tres principios distintos de todas las cosas y que cada uno de los principios posee poderes ilimitados. Pero cuando hablan de «poderes» el oyente debe entender lo que dicen, a saber, que cuanto piensas o del mismo modo omites al no pensarlo, es algo que cada uno de los principios hace naturalmente nacer, como todo arte particular que se enseña crece en el alma humana; 2. por ejemplo, dice, este niño será flautista si ha pasado su tiempo con un flautista; geómetra, si con un geómetra, gramático si con un gramático, albañil si con un albañil y lo mismo le sucederá con todas las demás artes si está próximo a ellas. Las esencias de los principios, por otra parte, dice, son luz y oscuridad; entre ellas, además, hay un espíritu sin mezcla; 3. empero el espíritu que está entre la oscuridad que está abajo, y la luz, que está arriba, no es espíritu al modo de una corriente de viento o de una brisa suave que pueden observarse, sino, por decir, un aroma de mirra o de incienso combinado, potencia sutil que invade con un perfume inconcebible y superior al discurso que lo quiera describir. 4. [Pero] puesto que la luz está arriba y [la] oscuridad abajo y, como estaba diciendo, el espíritu que es según lo descripto, en medio, la luz, además, como un rayo de sol, ilumina desde arriba a la oscuridad que está debajo y del mismo modo el perfume del espíritu que está colocado en medio, se extiende y transporta por todas partes, igual, según lo sabemos, que el perfume del incienso puesto en el fuego se esparce por doquier; 5. pero siendo tales los poderes de las tres naturalezas separadas, la potencia del espíritu y de la luz están simultáneamente en la oscuridad que está colocada debajo de ellos. La oscuridad, además, es un agua que causa terror y en ella la luz en compañía del espíritu se divide e invierte respecto de tal naturaleza. 6. Pero la oscuridad no carece de capacidad de entender, sino que es plenamente juiciosa, y sabe que si la luz se separa de la oscuridad, ésta queda desierta, oscura, sin luz, impotente, inerte y débil. Por esto con todo juicio e inteligencia se esfuerza por mantener en sí el resplandor y [la] chispa luminosa junto con el perfume espiritual. 7. Una imagen natural de esto puede verse en el rostro humano: la pupila del ojo, que es oscura a causa de los líquidos que están debajo de ella, pero iluminada por el espíritu. Por consiguiente como la oscuridad trata de poseer la luz resplandeciente, para tener la chispa que

somete y ver, así la luz y el espíritu tratan de poseer la potencia de ellos mismos, es decir, desean recuperar y retener en ellos los poderes propios que están mezclados en el agua oscura y temible que está debajo. 8. Todos los poderes de los tres principios, que son numéricamente infinitamente infinitos, son cada uno juicioso [e] inteligible, según la propia naturaleza. Pero siendo cuantitativamente innumerables, juiciosos e inteligibles, siempre que permanecen según lo que son, viven todos en paz; 9 pero si un poder se aproxima a otro, la desemejanza de la vecindad origina un movimiento y una actividad a partir del movimiento que adquiere una forma acorde con el todo aproximativo de los poderes concurrentes. 10. Porque la reunión de los poderes tiene lugar, por decir, como la impresión de un sello por impacto de un golpe de modo semejante a quien golpea las sustancias que se le presentan. Por lo tanto, puesto que los poderes de los tres principios son numéricamente ilimitados y a partir de ilimitados poderes resultan ilimitadas reuniones, se sigue que existen imágenes de ilimitados sellos. Estas imágenes, entonces, son las formas (*ideas*) de los diferentes vivientes. 11. Por consiguiente de la primera gran reunión de los tres principios nació la gran forma de sello, la del cielo y de la tierra. El cielo y la tierra tienen una forma semejante a la de un vientre con el ombligo en medio y si alguno, dice, quiere presenciar esta forma, que examine cuidadosamente el vientre encinto del animal que quiera y descubrirá la imagen subyacente del cielo, de la tierra y de cuanto hay exactamente en medio. 12. La forma del cielo y de la tierra llegó a ser semejante a un vientre según la primera reunión; [pero] más tarde entre el cielo y la tierra hubieron ilimitadas reuniones de poderes. Cada reunión igualmente no produjo e imprimió otra cosa que el sello del cielo y de la tierra que es semejante a un vientre; en ella a partir de los sellos ilimitados ha nacido la multitud ilimitada de los diferentes seres vivientes. 13. Y respecto de toda esta multitud ilimitada que está bajo el cielo el perfume espiritual de arriba, junto con la luz, está desmembrado y dividido en los diversos vivientes. Bien, del agua ha nacido un principio primogénito, un viento fuerte e impetuoso, causa también de toda generación. Porque al producirse una agitación en las aguas desde ellas se producen olas; 14. pero el nacimiento de las olas como si fuese un impulso... (en estos párrafos el texto está deteriorado) ... a concebir ha originado al hombre o el nous, cuando se ha movido excitada por el impulso del espíritu. Pero cuando esta ola del agua levantada por el viento henchida y transformada en naturaleza encinta recibió en sí el vástago de un ser femenino,

retiene la luz de arriba fraccionada junto con el perfume del espíritu, 15. es decir, el nous que ha tomado forma en las diferentes ideas, el que es dios perfecto, puesto, desde la luz inengendrada de arriba y del espíritu, en la naturaleza humana como en un templo, engendrado de las aguas por el impulso natural y el movimiento del viento, combinado y mezclado con los cuerpos, existiendo como sal de los seres generados y como luz de la oscuridad (*Mt.* 5,13-15), deseando liberarse de los cuerpos y no pudiendo encontrar su liberación y salida, 16. porque una pequeña chispa está mezclada... como, dice, afirma el Salmo (Salmo 28,3). Por lo tanto todo pensamiento y cuidado de la luz de arriba está dirigido a saber cómo y por qué medios el nous puede liberarse de la muerte del cuerpo malvado y oscuro, y del padre de abajo que es el viento en excitación y desorden que despierta las olas y genera al nous perfecto como su hijo, aunque por esencia no es su propio hijo. 17. Porque era un rayo de la luz perfecta de lo alto esclavizado en el agua oscura, temible, amarga e impura, el que es precisamente el espíritu luminoso que se lleva sobre el agua (*Gén.* 1,2) ... (hay tres renglones dañados) ... como se ve en todos los seres vivientes. 18. Pero el impulso del viento dotado de alas al mismo tiempo espantoso y temible es semejante al silbido de una serpiente. Desde [este] viento, es decir, desde la serpiente, ha tenido origen el comienzo de la generación como se ha dicho, puesto que todos los seres han recibido al mismo tiempo el comienzo de la generación. 19. Por lo tanto, puesto que la luz y el espíritu, dice, están aprisionados en el vientre sin orden impuro y dañino, en el que cuando entra la serpiente, el viento de la oscuridad, el primogénito de las aguas, engendra al hombre, el vientre impuro ni ama ni reconoce ninguna otra forma; 20. Por lo tanto la palabra perfecta de la luz de lo alto tomando apariencia semejante a esta fiera, la serpiente, entró en el vientre impuro, engañándolo por su semejanza con la fiera, para desatar los lazos que están sobre el nous perfecto, engendrado en la impureza del vientre por el primogénito del agua, serpiente, viento y fiera. 21. Ésta, dice, es la forma del esclavo (*Fil.* 2,7) y la necesidad para que la Palabra de Dios descendiera en el vientre virginal. 22. Sin embargo, dice, no es suficiente que el hombre perfecto, la Palabra, haya entrado en el vientre virginal y desatado los dolores del parto que están en semejante oscuridad (*Hechos* 2,24); porque después de entrar en los sucios misterios del vientre se ha purificado y ha bebido la copa del agua viviente, la que brota, la que debe beber totalmente quien está destinado a abandonar la forma del esclavo y a vestir la vestidura celeste. 20.1. Esto, para

ser breves, es lo que dicen los defensores de las doctrinas sethianas... (seguidamente muestra Hipólito cómo rastrean estos tres elementos los sethianos en el A.T. A continuación las referencias van dirigidas a los teólogos y poetas griegos y las noticias suministradas parecen, a simple vista, relacionar a los sethianos con los naasenos, sin embargo, el aspecto antropológico no está aquí tan subrayado. El capítulo 21 expone la teoría sethiana de la mezcla, que combina los elementos en los conjuntos finitos, pero no admite la transformación de esos elementos. Por ello es posible la liberación espiritual). 22.1. Creemos que la doctrina de los sethianos ha sido convenientemente expuesta, si alguno, no obstante, desea conocer todo su sistema, puede leer el libro titulado *La Paráfrasis de Seth*, ya que en él encontrará registrados todos sus misterios". Texto griego en P. Wendland, *Refutatio omnium haeresium*, III, pp. 116-126. Algunos otros elementos se encuentran esparcidos en Epifanio *Panarion*, 39,1-5,3. Los datos sobre los arcónticos ofrecen igualmente algunas similitudes, cf. *Panarion*, 40,1,1-8,2. Puede verse Förster, *Gnosis* I, pp. 293 y ss. Igualmente, H. Ch. Puech, "Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène", en *Mélanges Cumont*, pp. 935-959; *idem*, art. "Archontiker", en *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 633-643.

EL HIMNO DE LA PERLA

1 Cuando era niño
vivía en mi reino en la casa de mi Padre,
2 y en la opulencia y abundancia
de mis educadores encontraba mi placer,
3 cuando mis padres me equiparon y
enviaron desde el Oriente, mi patria.
4 De las riquezas de nuestro tesoro
me prepararon un hato pequeño,
5 pero valioso y liviano
para que yo mismo lo transportara.
6 Oro de la casa de los dioses,
plata de los grandes tesoros,
7 rubíes de la India,
ágatas del reino de Kushán.

8 Me ciñeron un diamante
que puede tallar el hierro.
9 Me quitaron el vestido brillante
que ellos amorosamente habían hecho para mí,
10 y la toga purpúrea
que había sido confeccionada para mi talla.
11 Hicieron un pacto conmigo
y escribieron en mi corazón, para que no lo olvidara, esto:
12 "Si desciendes a Egipto
y te apoderas de la perla única
13 que se encuentra en el fondo del mar
en la morada de la serpiente que hace espuma
14 (entonces) vestirás de nuevo el vestido resplandeciente
y la toga que descansa sobre él
15 y serás heredero de nuestro reino
con tu hermano, el más próximo a nuestro rango.
16 Abandoné Oriente y descendí
acompañado de dos guías
17 pues el camino era peligroso y difícil
y era muy joven para viajar.
18 Atravesé la región de Mesena,
el lugar de cita de los mercaderes de Oriente,
19 y alcancé la tierra de Babel
y penetré en el recinto de Sarbuj.
20 Llegué a Egipto
y mis compañeros me abandonaron.
21 Me dirigí directamente a la serpiente
y moré cerca de su albergue
22 esperando que la tomara el sueño y durmiera
y así poder conseguir la perla.
23 Y cuando estaba absolutamente solo,
extranjero en aquel país extraño,
24 vi a uno de mi raza, un hombre libre,
un oriental,
25 joven, hermoso y favorecido,

26 un hijo de nobles,
y llegó y se relacionó conmigo
27 y lo hice mi amigo íntimo,
un compañero a quien confiar mi secreto.
28 Le advertí contra los egipcios
y contra la sociedad de los impuros.
29 Y me vestí con sus atuendos
para que no sospecharan que había venido de lejos
30 para quitarles la perla
e impedir que excitaran a la serpiente contra mí.
31 Pero de alguna manera
se dieron cuenta de que yo no era un compatriota;
32 me tendieron una trampa
y me hicieron comer de sus alimentos.
33 Olvidé que era hijo de reyes
y serví a su rey;
34 olvidé la perla
por la que mis padres me habían enviado
35 y a causa de la pesadez de sus alimentos
caí en un sueño profundo.
36 Pero esto que me acaecía
fue sabido por mis padres y se apenaron de mí
37 y salió un decreto de nuestro reino,
ordenando a todos, venir ante nuestro trono,
38 a los reyes y príncipes de Partia
y a todos los nobles del Oriente.
39 Y determinaron sobre mí
que no debía permanecer en Egipto,
40 y me escribieron una carta
que cada noble firmó con su nombre:
41 "De tu Padre, el Rey de los reyes,
y de tu Madre, la soberana de Oriente,
42 y de tu hermano, nuestro más cercano en rango,
para ti, hijo nuestro, que estás en Egipto, ¡Salud!

43 Despierta y levántate de tu sueño,
y oye las palabras de nuestra carta.
44 ¡Recuerda que eres hijo de reyes!
¡Mira la esclavitud en que has caído!
45 ¡Recuerda la perla
por la que has sido enviado a Egipto!
46 Piensa en tu vestido resplandeciente
y recuerda tu toga gloriosa
47 que vestirás y te adornará
cuando tu nombre sea leído en el libro de los valientes
48 y que con tu hermano, nuestro sucesor,
serás el heredero de nuestro reino".
49 Y mi carta, era una carta
que el Rey selló con su mano derecha,
50 para preservarla de los males, de los hijos de Babel
y de los demonios salvajes de Sarbuj.
51 Voló como un águila –la carta–,
el rey de los pájaros;
52 voló y descendió sobre mí
y llegó a ser toda palabra.
53 A su voz y alboroto
me desperté y salí de mi sueño.
54 La tomé, la besé,
quité su sello y la leí:
55 y se acordaban con lo escrito en mi corazón,
las palabras escritas en la carta.
56 Recordé que era hijo de reyes,
y libre por propia naturaleza.
57 Recordé la perla,
por la que había sido enviado a Egipto,
58 y comencé a encantar
a la terrible serpiente que produce espuma.
59 Comencé a encantarla y la dormí
después de pronunciar sobre ella el nombre de mi Padre,

60 y el nombre de mi hermano
y el de mi madre, la reina de Oriente;
61 y capturé la perla
y volví hacia la casa de mis padres.
62 Me quité el vestido manchado e impuro
y lo abandoné sobre la arena del país,
63 y tomé el camino derecho hacia
la luz de nuestro país, el Oriente.
64 Y mi carta, la que me despertó,
la encontraba ante mí, durante el camino,
65 y lo mismo que me había despertado con su voz
me guiaba con su luz.
66 Pues la (carta) real de seda
brillaba ante mí con su forma
67 y con su voz y su dirección
68 me animaba y atraía amorosamente.
69 Continué mi camino, pasé Sarbuj,
dejé Babel a mi lado izquierdo.
70 Y alcancé la gran Mesena,
el puerto de los mercaderes,
71 que está sobre el borde del mar.
72 Y mi vestido de luz, que había abandonado,
y la toga plegada junto a él,
73 de las alturas de Hyrcania
mis padres me los enviaban,
74 por medio de sus tesoreros,
a cuya fidelidad se los habían confiado,
75 y puesto que yo no recordaba su dignidad
ya que en mi infancia había abandonado la casa de mi Padre,
76 de improviso, como los enfrentara,
el vestido me pareció como un espejo de mí mismo,
77 Lo vi todo entero en mí mismo,
y a mí mismo entero en él,
78 puesto que nosotros éramos dos diferentes
y, no obstante, nuevamente uno en una sola forma.

79 Y a los tesoreros igualmente,
quienes me lo traían, los vi en semejante manera,
80 ya que ellos eran dos, aunque como uno,
puesto que sobre ellos estaba grabado un único sello del Rey,
81 quien me restituía
mi tesoro y mi riqueza por medio de ellos,
82 mi luminoso vestido bordado,
que estaba ornado con gloriosos colores,
83 con oro y con berilos,
con rubíes y ágatas
84 y sardónices de variados colores,
también había sido confeccionado en la mansión de lo alto
85 y con diamantes,
habían sido festoneadas sus costuras.
86 Y la imagen del Rey de los reyes
estaba pintada en todo él,
87 y también como los zafiros
rutilaban sus colores.
88 Y nuevamente vi que todo él
se agitaba por el movimiento de mi conocimiento,
89 y como si se preparase a hablar
lo vi.
90 Oí el sonido del canto
que musitaba al descender,
91 diciendo: "Soy el más dedicado de los servidores
que se han puesto al servicio de mi Padre,
92 y también percibí en mí
que mi estatura crecía conforme a sus trabajos".
93 Y en sus movimientos reales
se extendió hasta mí,
94 y de las manos de sus portadores
me incitó a tomarlo.
95 Y también mi amor me urgía
para que corriera a su encuentro y lo tomara.

96 y así lo recibí
y con la belleza de sus colores me adorné.
97 Y mi toga de colores brillantes
me envolvió todo entero,
98 y me vestí y ascendí
hacia la puerta del saludo y del homenaje;
99 incliné la cabeza y rendí homenaje
a la Majestad de mi Padre que lo había enviado hacia mí,
100 porque había cumplido sus mandamientos
y él también había cumplido su promesa,
101 y a la puerta de sus príncipes,
me mezclé con sus nobles;
102 pues se regocijó por mí y me recibió,
y fui con él en su reino.
103 Y con la voz de la oración
todos sus siervos le glorifican.
104 Y me prometió que también hacia la puerta
del Rey de los reyes iría con él,
105 y llevando mi obsequio y mi perla
aparecía con él ante nuestro Rey".

"Fin del himno que cantó en prisión el apóstol Judas Tomás".

Texto griego en R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II,2, Leipzig 1903, pp. 218-224; ver igualmente para nuestra versión, A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, 1897 y las siguientes versiones mejoradas y trabajos: R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 116-122; G. Bornkamm, en *N.T. Apocrypha* II, pp. 425 y ss.; Foerster, *Gnosis* I, pp. 337 y ss.; A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas, Introduction, Text, Commentary*, Leiden, 1962; Leisegang, *La Gnose*, pp. 247-250; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, pp. 320-328; el artículo de Widengren ya citado, "Der iranische Hintergrund der Gnosis"; y asimismo, A. F. J. Klijn, "Early Syriac Christianity-Gnostic?" en *O.d.G.* pp. 575 y ss. y G. Quispel, "Makarius und das Lied von der Perle", en *O.d.G.*, pp. 625 y ss. presentación menor del gran tema que el mismo autor desarrolla en *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967. J. E. Ménard, "Le

Chant de la Perle", en *Revue de Sciences Religieuses*, 1968, 4, pp. 289-325.

EL EVANGELIO DE MARÍA

El texto copto comienza en la mitad de este evangelio.

"... entonces, ¿la materia será salvada o no?".

El Salvador dijo, "Todas las naturalezas, todas las cosas formadas, todas las creaturas existen en y con otro y serán nuevamente convertidas en sus raíces, porque la naturaleza de la materia es disuelta en las raíces de su naturaleza solamente. Aquel que tenga oídos para oír, que oiga". Pedro le dijo: "Ya que nos has explicado todas las cosas, dinos: ¿Cuál es el pecado del mundo?". El Salvador dijo, "Pecado como tal no existe, pero pecas cuando haces aquello que es de la naturaleza de la fornicación, lo cual es llamado «pecado». Por esta razón el Bueno vino a tu medio, en la esencia de cada naturaleza, para restaurarla en sus raíces". Y continuó diciendo, "por esta razón vienes a la existencia y mueres... quien quiera que sepa puede conocer... un sufrimiento que nada tiene como él mismo, el que ha surgido de lo contrario a la naturaleza. Entonces allí surge un desorden en todo el cuerpo. Por esta razón te digo, sé intrépido, y si te desalientas, toma bríos contra las diversas formas de la naturaleza. Aquel que tenga oídos para oir, que oiga". Cuando el Bendito hubo dicho esto, saludó a todos diciéndoles, "la paz esté con vosotros. Recibid mi paz para vosotros mismos. Prestad atención para que nadie os induzca fuera del camino recto con palabras, como «¡Mirad, aquí!» o «¡Ved, allá!» porque el Hijo del Hombre está cerca de vosotros. Seguidlo; aquellos que lo busquen lo hallarán. Id, entonces, y predicad el Evangelio del Reino. No os he dejado mandamiento alguno, sino lo que os he ordenado, y no os dejé leyes, como hizo el legislador, para que no estéis atados por ello". Una vez que hubo dicho esto, se marchó. Pero ellos estaban afligidos y muy apesadumbrados, diciendo, "¿Cómo iremos hacia los gentiles y predicaremos el Evangelio del Reino del Hijo del Hombre? Si él no fue compadecido, ¿cómo nos compadecerán a nosotros?". Entonces María se levantó, saludó a todos y dijo a sus hermanos: "No os entristezcáis, ni os apresadumbréis, ni seáis indecisos, pues por su gracia estaré con todos vosotros y os defenderé en su lugar, alabemos su grandeza, porque nos preparó y constituyó en hombres". Cuando María dijo esto, sus corazones cambiaron para mejor y comenzaron a discutir las palabras del (Salvador). Pedro dijo a Ma-

ría: "Hermana, sabemos que el Salvador te amó más que a ninguna otra mujer. Dinos las palabras del Salvador que recuerdes, pues tú las conoces; nosotros no y ni siquiera las hemos oído". María respondió y dijo: "Aquello que os está oculto os lo comunicaré". Y comenzó a decirles las siguientes palabras. "Yo, dijo, yo vi al Señor en una visión y le dije, «Señor, el entendimiento que vio la visión, la vio a través del alma o a través del espíritu?» El Salvador respondió y dijo, «No la vio a través del alma ni la vio a través del espíritu, sino que el entendimiento, que está entre ambos, vio la visión, y es...»". Aquí faltan 3 páginas al papiro. "... y Deseo dijo, «Yo no vi tu descenso; pero ahora te veo elevándote. ¿Por qué hablas falsamente, cuándo me pertenecerás?» El alma respondió y dijo, «Yo te vi, pero tú no me viste o reconociste». «Te serví de vestido y tú no me reconociste». Luego de haber dicho esto, salió alegremente. De nuevo volvió hacia el tercer poder, Ignorancia. Este poder interrogó al alma: «¿Adónde vas? Por cierto estabas ligada a la iniquidad. No juzgues». Y el alma dijo, «¿Por qué me juzgas, cuando yo no juzgué? Yo estaba atada, aunque no até. No fui reconocida, pero reconocí que todos serán libres, las cosas terrenas y celestiales por igual». Después que el alma hubo dejado atrás al tercer poder se elevó más, y vio el cuarto poder, el que tiene siete formas. La forma primera es oscuridad, la segunda deseo, la tercera ignorancia, la cuarta el despertador de la mente, la quinta el reino de la sensualidad, la sexta es la experiencia de los vicios de la carne, la séptima es juicio airado. Estos son los siete participantes de la ira. Éstas preguntaron al alma, «¿De dónde vienes, asesina de hombres, o dónde vas, conquistadora de espacio?» El alma respondió y dijo, «El que me aprisiona es muerto; el que me hace rodar es vencido; mi deseo es acercarme a un fin y la ignorancia es muerte. En un mundo yo fui salvada desde un mundo y en un 'tipo', desde un más alto 'tipo' y de las cadenas de la impotencia del conocimiento, cuya existencia es temporal. Desde ahora lograré descansar en el tiempo del momento del Eón en silencio». Cuando María hubo dicho esto, quedó silenciosa, puesto que el Salvador había hablado hasta aquí con ella. Pero Andrés preguntó y dijo a los hermanos, «Decid lo que pensáis sobre lo dicho por ella. Porque no creo que el Salvador haya dicho esto. Por cierto estas enseñanzas son de otras ideas». Pedro también se opuso respecto de estas cuestiones y les interrogó acerca del Salvador, «¿Entonces, Él habló secretamente con una mujer, prefiriéndola a nosotros? ¿Vamos a retroceder y prestar atención a ella? ¿La ha preferido a nosotros?». María se entristeció y dijo a Pedro, «Pedro, hermano mío, ¿Qué es lo que piensas? Piensas

que he reflexionado acerca de estas cosas en mi corazón o que he mentido en lo concerniente al Salvador?». Levi respondió y dijo a Pedro, «Pedro, tú estás siempre airado. Ahora veo que estás disputando contra la mujer como con los adversarios. Pero si el Salvador la hizo digna. ¿Quién eres tú para rechazarla? Seguramente él la conoció muy bien. Por esta razón la amó más que a nosotros. Y nosotros deberíamos estar mejor avergonzados y revestiremos el Hombre Perfecto, para formarnos (?) como él nos ordenó, y proclamaremos el evangelio, sin hacer público un mandamiento adicional ni una ley más amplia que aquello dicho por el Salvador». Cuando Levi hubo dicho esto, comenzaron a salir en orden para proclamarlo y predicarlo". Repetimos sin correcciones el texto de nuestra primera edición, pp. 150-155, traducción inglesa, en R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 65-68. Texto en alemán en W. Till, *Die Gnostischen Schriften*, pp. 63-79.

BASÍLIDES Y LOS BASILIDIANOS

ELENCHOS VII, 20-27

"20.1. Pues bien, Basílides e Isidoro (el hijo legítimo y discípulo de Basílides), dicen que Matías les había dicho doctrinas secretas, que oyó del Salvador en enseñanza privada; por lo tanto veamos cuán claramente Basílides e Isidoro y toda la escuela de ambos calumnian simplemente no sólo a Matías, sino también al mismo Salvador. 2. Era, dice, cuando era Nada; pero esta Nada no era uno de los entes, sino sencilla y naturalmente, sin ningún artificio verbal, no era absolutamente ninguna cosa. Pero cuando utilizo la expresión «era», dice, no lo digo porque era, sino que hablo así, dice, para indicar lo que quiero mostrar, que no era en absoluto ninguna cosa. 3. Porque, dice, lo que se nombra (aquí) no es simplemente inexpresable; lo llamamos por lo menos inexpresable, pero ni inexpresable es. Efectivamente, lo que no es inexpresable no se denomina inexpresable, sino que está, dice, por encima de todo nombre que se nombre (*Ef.* I,21). 4. Porque, dice, los nombres no son suficientes ni para el cosmos, tan divergente es, sino que queda falto; tampoco, dice, me es posible encontrar con propiedad nombres para cada cosa, sino que me es necesario captar con el pensamiento, inefablemente y no con nombres, las propiedades de lo que se nombra; a causa de esto la semejanza de nombres ocasiona, en relación con los hechos, confusión y error en los oyentes. 5. Habiendo adquirido lo dicho primeramente del Peripatos en

calidad de robo y fraude, engañan la necedad de los que reúnen junto a sí, puesto que, siendo Aristóteles anterior a Basílides por muchas generaciones, ha establecido esta doctrina sobre las homonimias en sus *Categorías*, aunque éstos lo exponen como algo propio y nuevo y como una de las enseñanzas secretas de Matías. 21.1. [Por lo tanto] puesto que nada [era], ni materia, ni esencia, ni algo no esencial, ni algo simple, ni algo compuesto, ni algo sensible, ni algo no sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguna de las cosas que se nombran o que se perciben sensible o conceptualmente (pero de tal modo tampoco nada de cuanto simplemente puede describirse incluso en la forma más sutil), [el] Dios que no es, al que Aristóteles llama pensamiento del pensamiento, y ellos, lo que no es, sin pensamiento, sin voluntad, sin elección mental, impasible y sin deseo, quiso hacer un cosmos. 2. Pero, dice, digo lo de «quiso» sólo para que me entiendan, puesto que carece de pensamiento, voluntad o sentimiento; por otra parte me refiero a este cosmos no como el que ha llegado a la existencia después y proporcionado según latitud y dimensión, sino a la simiente del cosmos. 3. Esta simiente del cosmos lo encerraba todo en ella, como el grano de mostaza encierra en su diminuta dimensión todo conjuntamente: las raíces, el tallo, las ramas, las hojas innumerables y las semillas de los granos que han nacido del retoño y, en esta forma, de unos y otros, semillas y plantas siempre nuevas. 4. Así [el] Dios que no es hizo un cosmos que no es, a partir de lo que no es, habiendo proyectado hacia abajo y establecido una semilla *única que encerraba en ella la mezcla total de todas las semillas* del cosmos. 5. Pero para hacer más patente lo que ellos dicen: lo mismo que el huevo de un ave que posee manchas y colores variados, por ejemplo, el de un pavo, o el de otra ave de formas y colores más variados todavía, es uno, pero contiene en sí mismo muchas especies de seres de múltiples formas, colores y disposiciones, de la misma manera, dice, la simiente que no es, proyectada hacia abajo por el Dios que no es, encierra [la mezcla de todas las semillas] del cosmos siendo al mismo tiempo de múltiples formas y esencias. 22.1. Por consiguiente todas las cosas estaban atesoradas en la simiente, cuantas se pueden declarar y las que se pueden omitir porque todavía no se han encontrado y cuantas pueden venir a la existencia desde la simiente al mundo futuro que estaban destinadas a adaptarse a él que crece según necesidad, por agregación, en los tiempos convenientes, según la voluntad también de aquel Dios, a quien la creación no puede expresar ni tampoco comprender, del mismo modo como vemos que al niño recién nacido se añaden pos-

teriormente los dientes, la sustancia paterna, la capacidad de juicio y todo lo que antes no existía que agregándose progresivamente permite al niño llegar a ser un hombre. 2. Pero puesto que era insuficiente decir que algo que no es había llegado a existir como una emanación del Dios que no es (porque Basílides se aparta por completo y tiene miedo a la sustancia de lo que existe por emanación) ¿De qué tipo, pues, de emanación hizo uso Dios o de qué materia como sustrato para hacer el cosmos, (hizo) como la araña (hace) sus telas o como el hombre para fabricar toma bronce, madera o cualquier otro material? 3. Sin embargo, dice, «habló y se hizo», y tal es, según sostienen los basilidianos, lo dicho por Moisés: «Hágase la luz y la luz se hizo» (*Gén.* 1,3). ¿De dónde, dice, tiene existencia la luz? Desde ninguna parte; porque, dice, no está escrito a partir de dónde, sino sólo (que vino) a partir de la voz del que habla; pero el que habla, dice, no existía, ni tampoco lo llegado a ser. 4. La simiente del cosmos, dice, tiene existencia a partir de lo que no es, es decir, el enunciado dicho «hágase la luz», y esto, dice, es lo expresado en los Evangelios: «Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (*Jn.* 1,9). 5. Recibe los principios de aquella simiente y es iluminado, es decir, la simiente que tiene en sí misma la mezcla total de todas las semillas, la que Aristóteles dice que es el género que se ha fraccionado en especies infinitas, así como cortamos del género animal (el que precisamente carece de existencia concreta), el buey, el caballo y el hombre. 6. Por consiguiente, siendo el fundamento la simiente cósmica los basilidianos dicen: «puedo afirmar, dice, que cuanto existe después de ésta, no debes buscar de dónde (viene)». Porque tenía en sí todas las semillas atesoradas e inactivas, como no sien[do] y preconcebidas para existir por el Dios que n[o es]. 7. Veamos, entonces, qué dicen que ha llegado a existir lo primero, qué lo segundo o qué lo tercero, a partir de la simiente cósmica. Había, dice, en la misma simiente una filiedad triple, en todo de la misma sustancia que el Dios que no es, engendrada de lo que no es. De esta filiedad triple, una parte era sutil, otra, [densa y otra] teniendo necesidad de purificación. 8. Pues bien, la parte sutil en el momento mismo en que tiene lugar la primera proyección hacia abajo de la simiente de parte de lo que [no] es, se agitó, huyó y elevó hacia arriba, con la velocidad descripta por el poeta (cuando dice): «como un ala o pensamiento», (*Od.* VII, 36), y llegó a ser, dice, con el que no es; ya que, de una u otra manera, su belleza y gracia extraordinarias atraen a toda naturaleza. 9. Pero la parte más densa que aún permanece en la simiente, siendo una naturaleza imitadora

no se pudo elevar; puesto que era muy inferior a la parte sutil, que poseía a la filiedad que por sí misma se ha elevado. 10. Por lo tanto la filiedad más densa se ha provisto de alas semejantes a aquella con la que Platón, maestro de Aristóteles, dotara al alma en el *Fedro* (246 a), aunque Basílides no le llama ala, sino Espíritu Santo, al que la filiedad benéfica revistiéndose de él y (por el que) se beneficia. 11. Beneficia, por un lado, (la filiedad), porque al igual que un ala separada del pájaro de por sí nunca podría subir ni mantenerse arriba y, por el otro, (se beneficia la filiedad, porque) un pájaro exento de ala nunca tampoco subiría ni se mantendría arriba: una relación semejante tuvo la filiedad respecto del Espíritu Santo y el Espíritu, respecto de la filiedad. 12. Ciertamente la filiedad una vez elevada por el Espíritu como el pájaro por el ala (es decir, el Espíritu), cuando también llegó junto a la filiedad sutil y al Dios que no es, que del mismo modo había creado desde lo que no es, no pudo conservarlo junto a ella, porque ni era de la misma sustancia ni tenía la misma naturaleza de la filiedad. 13. Por el contrario, de la misma manera que el aire puro y seco es contrario a la naturaleza de los peces y mortal para ellos, igual era contrario a la naturaleza del Espíritu Santo aquel lugar del Dios que no es y de su filiedad, (lugar) inefable por excelencia y superior a todos los nombres (*Ef.* 1,21). Por consiguiente [la] filiedad ha dejado al Espíritu Santo cerca de aquel lugar feliz y que no puede ser comprendido ni caracterizado por ninguna palabra, pero no totalmente aislado ni separado de ella. 14. Pero también del mismo modo que cuando se ha puesto un perfume muy aromático en un vaso, aunque se lo haya vaciado lo más cuidadosamente posible, igual permanece todavía algún aroma del perfume y queda, y aunque ahora esté separado del vaso, igual éste conserva el aroma del perfume, por más que no lo contenga más, así el Espíritu Santo permanece sin participación y separado de la filiedad, pero tiene en sí, por decir, la fuerza del perfume, (es decir) el aroma [de la filiedad]. 15. Y es esto lo significado por la frase «como perfume en la cabeza que baja por la barba de Aarón» (*Sal.* 133,2), el aroma que a partir del Espíritu Santo, se lleva de arriba hacia abajo hasta la deformidad y el intervalo relativamente a nosotros; desde aquí, dice, ha comenzado a ascender la filiedad como si fuese transportada sobre las alas y las espaldas de un águila (*Deut.* 32,11). 16. Porque, dice, todas las cosas desean vivamente ir de abajo hacia arriba, desde lo peor a lo mejor, pero ninguna que forme parte de las mejores es a tal punto insensata como para descender. No obstante, dice, la tercera filiedad, la necesitada de purificación, ha

permanecido [en] el gran montón de la mezcla de todas las semillas beneficiando y siendo beneficiada. Pero de qué modo beneficia y se beneficia, lo diremos después, una vez llegados a este preciso punto. 23.1. Por consiguiente, puesto que la primera y segunda subida de la filiedad ha tenido lugar, también allí mismo ha permanecido el Espíritu Santo, según se ha dicho, como firmamento colocado entre los seres que están por encima del cosmos y el cosmos. 2. (Porque Basílides separa a los entes en dos sectores continuos y principales, asimismo, según él, uno se denomina el cosmos y el otro, lo que está por encima del cosmos, pero lo que media entre el cosmos y lo que está por encima del cosmos, es el Espíritu intermedio, que es también Santo y conserva en sí el aroma de la filiedad). 3. Pues bien, puesto que existe el firmamento, que está por encima del cielo, se ampolló y vino a ser a partir de la simiente cósmica y del montón de la mezcla de todas las semillas, el gran Arconte, la cabeza del cosmos, una belleza, magnitud y potencia que no es posible pronunciar. Porque, dice, es inefable, poderoso y sabio por excelencia y mejor que todas las cosas bellas, cualquiera sea la que nombrares. 4. Éste, una vez nacido, se elevó y ascendió por los aires y se llevó totalmente hacia arriba hasta el firmamento, pero habiendo creído que el firmamento era el fin de la ascensión y de la altura y habiendo imaginado que nada en absoluto [existía] más allá, vino a ser más sabio, poderoso, excelente y luminoso que todas las cosas que están bajo él, es decir, que todas las demás entidades cósmicas, superando a todo lo bello que puedas decir con la sola excepción de la filiedad que quedaba todavía en la mezcla de todas las semillas; porque ignoraba que es más sabia, potente y mejor que él. 5. Por lo tanto habiéndose creído que él era señor, dueño y sabio arquitecto se entregó a la creación del mundo, parte por parte. Y en primer lugar no se resignó a estar solo, sino que produjo para sí y generó a partir de lo que está debajo un hijo mucho mejor y más sabio que él. 6. Porque todas estas cosas existían, ya que el Dios que no es las tenía de antemano decididas, cuando proyectó hacia abajo la mezcla de todas las semillas. Por ello el Arconte apenas visto al hijo lo admiró, lo amó y quedó estupefacto (¡Tal se reveló la belleza del hijo al gran Arconte!) y le puso a su diestra (*Sal.* 110,1). 7. Según ellos ésta es la denominada Ogdóada, en la que el que está sentado es el gran Arconte. Por consiguiente el demiurgo mismo, el grande, el sabio, llevó a cabo toda la creación celeste, es decir, la etérea; pero trabajada para él y le inspiraba el hijo, su vástago, que es mucho más sabio que el mismo demiurgo. 24.1. Según Aristóteles ésta es la entelequia del

cuerpo natural orgánico, el alma que mueve al cuerpo, sin la que el cuerpo no puede actuar, mayor, más excelente, potente y sabia que el cuerpo. Por lo tanto aquella doctrina que Aristóteles proporcionó previamente sobre el alma y el cuerpo, Basílides la explica en torno al gran Arconte y a su hijo. 2. Porque según Basílides el Arconte ha engendrado al hijo y Aristóteles dice que el alma, en tanto obra y producto, es como entelequia del cuerpo natural orgánico. Por consiguiente, como la entelequia dirige al cuerpo, así, según Basílides, el hijo dirige al dios inefable por excelencia. 3. Por lo tanto todo lo etéreo, o sea, cualquiera de las cosas que existen hasta el límite de la luna (porque a partir de aquí el aire se separa del éter), es previamente conocido y dirigido por la entelequia del gran Arconte. Pues bien, una vez ordenado todo lo etéreo de nuevo surgió otro arconte de la mezcla de todas las semillas, superior a todo lo que está por debajo, excepto que la filiedad que ya existía, pero muy inferior al primer arconte. Y también éste mencionado por los basilidianos es inefable. 4. Este lugar del mismo modo se denomina Hebdómada y el arconte es guía y demiurgo de todo lo que está por debajo, habiendo engendrado también para sí un hijo proveniente de la mezcla de todas las semillas y más prudente y sabio que él, lo mismo que ya se dijo respecto del primero. 5. Y lo que hay en este intervalo, dice, es el mismo montón y mezcla de todas las semillas, y lo que viene a la existencia existe por naturaleza, en tanto que es alumbrado como anticipado por el que piensa cuándo, cuáles y cómo deben manifestarse las cosas futuras. Tampoco esto tiene vigilante, gobernador ni demiurgo, puesto que le era suficiente aquel pensamiento, [el que] producía el Dios que no es cuando lo pensaba. 25.1. Por consiguiente, después que, según ellos, el universo y lo supracósmico está completo y que nada falta, queda, sin embargo, en la mezcla de todas las semillas la filiedad tercera, la que quedó en la simiente para beneficiar y beneficiarse y era necesario que la filiedad que estaba abajo se descubriera y fuese restaurada allí arriba sobre el espíritu limítrofe, junto a la filiedad, la parte sutil y la imitadora, y el que no es, como está escrito, dice: «Y la misma creación gime y sufre los dolores del parto esperando la manifestación de los hijos de Dios» (*Rom.* 8,19,22). 2. Pero, dice, hijos somos nosotros, los pneumáticos, que hemos sido dejados aquí abajo para ordenar, dar forma, enderezar y perfeccionar a las almas que deben permanecer en este intervalo sometidas a su naturaleza. Así está escrito: «el pecado comenzó a reinar desde Adán hasta Moisés» (*Rom.* 5,14); 3. Porque el gran Arconte que tiene su límite hasta el firmamento comenzó a reinar creyendo que

él solo era Dios y que nada existe sobre él; pues todo lo que se custodia estaba en oculto silencio. Éste, dice, es el misterio que no fue reconocido por las generaciones anteriores (*Ef.* 3,3; *Col.* 1,26), sino que en aquellos tiempos era rey y señor de todas las cosas, según creía, el gran Arconte, la Ogdóada. 4. Igualmente era rey y señor de este intervalo la Hebdómada, y la Ogdóada es inefable, pero la Hebdómada, expresable. Este último, dice, el Arconte de la Hebdómada es el que habló a Moisés y el que le dijo: «Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y no les he revelado el nombre de Dios» (*Ex.* 6,2) (pues así pretenden que esté escrito), es decir, el (nombre) del Dios inexpresable, el arconte de la Ogdóada. 5. Por lo tanto, dice, todos los profetas que son anteriores al Salvador, hablaron a partir de este momento. Ahora bien, dice, puesto que era necesario que nos manifestásemos como los hijos de Dios, por quienes, dice, la creación ha gemido y ha sufrido los dolores del parto mientras que esperaba la manifestación (*Rom.* 8, 19,22), el evangelio entró en el mundo y atravesó por medio de los principados, de los poderes y de los señoríos, y de todo nombre que se nombre (*Ef.* 1,21). 6. Pero viniendo realmente, por más [que] nada descendió de arriba ni la filiedad bienaventurada esté alejada del Dios impensable y feliz que no es. Pero también igual que la nafta de la India, aunque sólo se vea desde un lugar muy lejano, atrae el fuego, así desde aquí abajo, desde la deformidad del montón, las potencias suben hasta la filiedad de arriba. 7. Puesto que el hijo del gran Arconte de la Ogdóada sujeta y recibe los pensamientos como la nafta de la India (como si él fuese nafta) a partir de la filiedad bienaventurada que está más allá de lo limítrofe. Porque la potencia del Espíritu Santo que está en medio, en lo limítrofe a la filiedad, comunica los pensamientos de la filiedad que fluyen y se mueven al hijo del gran Arconte. 26.1. Por consiguiente, en primer lugar la buena noticia vino desde la filiedad, dice, al Arconte por medio del hijo que está sentado a su lado y el Arconte supo que no era Dios de todas las cosas, sino que era engendrado y que tiene sobre sí el tesoro que no actúa del (Dios) que no es, inefable e innominable, y de la filiedad, y se dio vuelta y fue tomado por el temor, una vez que comprendió en qué ignorancia estaba. 2. Tal es, dice, lo expresado: «El temor del Señor es el principio de la sabiduría» (*Sal.* 111,10). Porque comenzó a ser sabio instruido por el Cristo que está sentado a su lado, al aprender quién es el (Dios) que no es, qué la filiedad, qué el Espíritu Santo, qué la creación del universo y en dónde está restablecida; 3. es ésta la sabiduría que se dice secretamente, de la que, dice, afirma la

Escritura: «No en las doctas doctrinas de la sabiduría humana, sino en las enseñanzas del espíritu» (*I Cor.* 2,13). Por consiguiente, dice, el Arconte una vez instruido no sólo aprendió, sino que también tomado por el temor, confesó su pecado, el que cometió exaltándose. 4. Tal, dice, es lo expresado: «He reconocido mi pecado y conozco mi iniquidad y la confesaré por siempre» (*Sal.* 32,5). Ahora bien, después que se instruyó el gran Arconte y también se instruyó y aprendió toda la creación que pertenece a la Ogdóada y el misterio fue reconocido por los seres celestes (*Ef.* 3,9), era igualmente necesario que la buena noticia viniera a la Hebdómada, para que también del mismo modo el arconte de la Hebdómada se instruyera y se le anunciara la buena noticia. 5. [Por lo tanto], el hijo del gran Arconte hizo brillar para el hijo del arconte de la Hebdómada la luz, la que poseía porque él mismo la alcanzó desde lo alto de la filiedad, y el hijo del arconte de la Hebdómada fue iluminado y la buena noticia se anunció al arconte de la Hebdómada y del mismo modo como antes se dijo, también fue tomado por el temor y se confesó. 6. Por consiguiente, después que asimismo todos los seres de la Hebdómada están iluminados y que la buena noticia les fue anunciada (porque las criaturas relativas a estos intervalos son según los basilidianos infinitas: principios, poderes y señoríos, sobre las que, según ellos, hay una profunda doctrina sostenida completamente por muchos; cuentan aquí 365 cielos y dicen que el gran arconte de ellos es Abrasax, porque su nombre comprende el número de 365, que indudablemente el valor numérico de su nombre abarca todas las cosas y que, por esto, el año comprende la misma cantidad de días). 7. Pero, dice, una vez que tales cosas sucedieron así era necesario que lo demás y la disformidad nuestra, fuese iluminada y que se revelara el misterio a la filiedad que había quedado en la disformidad como si fuese un aborto, el que no fue reconocido por las generaciones anteriores según, dice, está escrito: «el misterio me ha sido hecho conocer por revelación» (*Ef.* 3,3) y «he oído palabras inefables, que no es lícito al hombre pronunciar» (*II Cor.* 12,4). [Por consiguiente] la luz bajó desde la Hebdómada, la que descendió de arriba desde la Ogdóada al hijo de la Hebdómada, sobre Jesús, el hijo de María, y fue iluminado, inflamado al mismo tiempo por la luz que ha brillado en él. 9. Tal es, dice, lo dicho: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti» (*Lc.* 1,35), es decir, desde la filiedad por el Espíritu limítrofe en la Ogdóada y atravesada la Hebdómada hasta María, «y la potencia del Altísimo te cubrirá», la potencia de la separación de arriba desde la cima [a través] del demiurgo hasta la creación, lo que pertenece al hijo. 10. Y así, dice,

queda establecido el cosmos hasta el momento en que toda la filiedad que ha permanecido en el interior de las almas en disformidad para beneficiar y beneficiarse, formada, siga a Jesús, ascienda y se purifique; y se torna sutilísima, al punto de poder subir por sí misma como la primera. Porque tiene toda la potencia naturalmente consolidada por la luz de arriba que brilló abajo. 27.1. Ahora bien, dice, cuando toda la filiedad llegue y esté sobre el límite, el Espíritu, entonces la creación será compadecida: porque hasta ahora gime y se angustia y espera la revelación de los hijos de Dios (*Rom.* 8,19,22), para que todos los hombres de la filiedad asciendan desde aquí, [ahora bien], una vez que esto suceda, el Dios suscitará sobre el universo la gran ignorancia, para que todo permanezca según su modo de ser y nadie desee nada de lo que es contrario a su naturaleza. 2. Pero también todas las almas de este intervalo, las que poseen una naturaleza para permanecer inmortales sólo en él, perdurarán, aunque sin conocer nada diferente ni mejor que este intervalo y no habrá noticia alguna ni saber de lo que hay por encima en los que están por debajo, para que las almas que están abajo no se atormenten deseando lo imposible (como un pez que deseara pacer con las ovejas en el ribazo); [porque] semejante deseo, dice, sería la destrucción de ellos. 3. Por consiguiente, dice, todo lo que permanece en su lugar es incorruptible, pero, es corruptible si quiere trascender y traspasar aquello de que proviene según naturaleza. De este modo tampoco el arconte de la Hebdómada conocerá lo que está por encima; ya que, también la gran ignorancia le retendrá, para alejar de él «pena, dolor y lamento» (*Is.* 35,10; 51,11); porque no deseará nada de lo imposible ni se apenará. 4. Y del mismo modo la ignorancia retendrá también al gran Arconte de la Ogdóada y similarmente a todas las criaturas que están por debajo de él, para que nada desee de lo que es contrario a su naturaleza ni sufra; y así tendrá lugar la restauración de todas las cosas establecidas en principio según naturaleza en la simiente del universo, pero que serán restauradas según sus momentos propios. 5. Pero, dice, respecto de que cada cosa tenga momento propio, es suficiente el Salvador cuando dice: «mi hora todavía no ha llegado» (*Jn.* 2,4) y los magos que habían visto la estrella (*Mt.* 2,2); porque, dice, ésta también estaba prevista en el gran montón en relación con el origen de los astros y con el momento de la restauración. 6. Tal es, según los basilidianos, el que se conoce como hombre espiritual interior en el psíquico (es decir, la filiedad que dejó aquí el alma, no en tanto que mortal, sino en cuanto que perdura aquí según naturaleza, así como la filiedad anterior había dejado al Espíritu Santo, el límite, arriba en su propio

lugar), habiendo revestido entonces la propia alma. 7. Pero para no omitir nada de sus doctrinas, expondré cuanto dicen también sobre la buena noticia. Según los basilidianos la buena noticia es el conocimiento de las cosas supracósmicas, como hemos mostrado, para el que el gran Arconte era impotente. Ahora bien, tan pronto como se le mostró, que también existe el Espíritu Santo, es decir, el límite, la filiedad y el Dios que no es que es causa de todas las cosas, se alegró y exultó por todo lo dicho (tal es según ellos la buena noticia). 8. Y Jesús, según los basilidianos, vino a la existencia como hemos dicho antes: una vez nacido según lo mostrado, todo lo concerniente al Salvador, según los basilidianos, ha sucedido según como está escrito en los evangelios. Y estas cosas han sucedido, dice, para que Jesús sea primicias de la distribución de lo que está confundido. 9. Porque, puesto que el cosmos está dividido en Ogdóada, que es la cabeza del universo (pero cabeza del universo es el gran Arconte), y en Hebdómada, que es la cabeza de lo que está más abajo (pero cabeza de la Hebdómada es el demiurgo) y en este intervalo nuestro, en el que está la deformidad, se necesitaba que las cosas que están confundidas fuesen distribuidas por medio de la distinción de Jesús. 10. En consecuencia padeció la parte de él que era somática, la que pertenecía a la deformidad y ha vuelto a ella; pero la parte suya que era psíquica, que era de la Hebdómada, ha subido y ha vuelto a la Hebdómada; y la parte afín al gran Arconte que era de la cima ha ascendido y permanecido junto al gran Arconte; y lo que era del Espíritu limítrofe ha sido llevado hasta arriba y ha quedado en el Espíritu limítrofe; 11. y la tercera filiedad, la que había quedado junto a él para beneficiar y beneficiarse, ha sido purificada por su medio y ha ascendido a la filiedad bienaventurada pasando por medio de todas las cosas. Porque toda la concepción de los basilidianos consiste en la confusión como mezcla de todas las semillas, la distribución y la restauración de lo que está confundido en lo propio. Por esto Jesús ha sido primicias de la distribución y la pasión ha tenido lugar no por otro motivo, [sino] para que las cosas confundidas se distribuyesen. Porque de este modo, dice, es necesario que toda la filiedad que ha quedado en la deformidad para beneficiar y beneficiarse sea distribuida, según el modo en que también Jesús se ha distribuido. 13. Esto es, por lo tanto, lo que ha inventado Basílides que enseñó en Egipto y puesto que profesó entre sus discípulos semejante doctrina, tales son los frutos que ha producido". Texto griego en Völker, *Quellen...*, páginas 46-56.

FRAGMENTO 1. ACTA ARCHELAI ET MANETI, 67,4-12 (HEGEMONIO)

"4. También residió entre los persas como predicador ciertamente más antiguo (que Mani) Basílides, no mucho después del tiempo de nuestros apóstoles; pero como era hábil y había comprendido que en su tiempo ya todo había sido anticipado, decidió sostener la dualidad que también sostenía Escithiano. Finalmente, como nada nuevo tenía que arrogarse, presentó las palabras en modo diferente. 5. Y a la verdad que todos sus libros contienen cosas difíciles y escabrosísimas. Pero he aquí el libro décimo tercero de sus *Tratados*, cuyo comienzo dice: «A nosotros que escribimos el libro décimo tercero de los *Tratados*, la palabra salvadora nos dará el discurso preciso y fecundo; por la parábola del rico y del pobre (*Lc.* 16,19-31), indica de dónde ha brotado la naturaleza sin raíz y sin lugar, que sobreviene a las cosas». 6. Empero ¿Este solo capítulo contiene el libro? ¿No contiene, acaso, también otro discurso? Sin embargo, según han opinado algunos, ¿No podríais ser engañados vosotros todos por este libro, que así comienza? Volviendo al asunto, Basílides, después de intercalar más o menos quinientas líneas dice: 7. «Apartémonos de la veleidad vacía y curiosa; indaguemos mejor, por el contrario, qué cosas investigaron también los bárbaros sobre lo bueno y lo malo y a qué ideas llegaron sobre todo esto. Pues bien, de entre ellos algunos dijeron que son dos los principios de todas las cosas, a los que relacionaron el bien y el mal, sosteniendo que los principios mismos eran sin comienzo e inengendrados; es decir, decían que en los comienzos existieron la luz y las tinieblas que existían desde sí mismos y no son (engendrados). 8. Estos, puesto que existían en sí mismos, siendo cada uno de ellos peculiar, conducían su existencia como querían y como les correspondía; porque todas las cosas tienen por amigo lo que es propio y no se considera que esto mismo sea algo malo. Pero después que ambos llegaron al conocimiento de uno y otro y las tinieblas contemplaron a la luz, puesto que habían sido tomadas por el deseo de lo mejor la atacaban y deseaban mezclarse y participar de ella. 9. Y ciertamente las tinieblas hacían esto, pero la luz de ninguna manera recibía algo de parte de las tinieblas en sí misma ni tenía el deseo de ellas, tan sólo consintió igualmente en el deseo de ver. Y ciertamente también las vio como a través de un espejo. Por consiguiente, sólo el sello de la luz se aproximó a las tinieblas, es decir, cierto color de luz, pero la misma luz sólo miró y se alejó, o sea, que para nada participó de las tinieblas. 10. Pero las tinieblas tomaron de la luz una visión y el sello o color de la materia, en el que la habían tornado

repulsiva. Así pues las cosas peores habían recibido de lo mejor no la luz verdadera, sino cierta forma y reflejo de luz... que arrebató del bien en un rápido movimiento. De ahí que en este mundo no haya bien completo y que el bien que hay sea muy exiguo, porque ya fue poco lo que se recibió al comienzo. 11. Sin embargo, en virtud de esta poca cantidad de luz, o mejor por cierta forma de la luz, las criaturas pudieron engendrar una semejanza que deriva de aquella mezcla que habían recibido de la luz. Y tal es la creación que vemos. 12. En lo que sigue habló de las demás cosas en forma similar a lo dicho. Pero con lo dicho creo que es suficiente para mostrar su pensamiento en este punto. Porque en estas cosas sobre la creación del mundo, escribió del modo como lo había pensado Escithiano". Texto latino en Völker, *Quellen*..., pp. 38-40.

FRAGMENTO 2. STROMATA, IV, 81,1-83,1

"Basílides en el libro vigésimo tercero de sus *Exégesis* dice esto sobre quienes son castigados por el martirio, textualmente. 2. «Digo, pues, ciertamente, cuantos caen bajo las dichas aflicciones, teniendo pecados, aunque ocultos, por faltas diversas son llevados a este bien, por la bondad del que conduce la existencia son en realidad acusados por cosas totalmente diferentes, para que no padezcan como culpables de males reconocidos ni ultrajados como el adúltero o el homicida, sino porque se conducen como cristianos, esto los consolará al punto de parecer que no sufren. 3. Es muy extraño que alguien sufra, aun cuando no haya pecado, pero éste no sufrirá por la maquinación de una potencia, sino que sufrirá al igual que sufría el infante quien tampoco parece haber pecado». 82.1. Y agrega sin interrupción: «pues así como el infante que anteriormente no ha pecado no tiene por su parte efectivamente pecado, pero sí tiene en sí (la disposición) a pecar, cuando estuvo sometido al padecimiento se beneficia adquiriendo muchas cosas difíciles, así también el adulto aunque no haya actuado pecaminosamente, si sufre, sufrirá de modo semejante a como ha sufrido el infante, porque el que tiene en sí la disposición a pecar, si no tiene ocasión para pecar no peca; pero no por ello se deberá considerar que no ha pecado. 2. Pues así como el que quiere cometer adulterio es un adúltero, aunque no haya concretado el adulterio, y el que quiere realizar un homicidio es un homicida, aunque no pueda cometer el homicidio, así también, a quien afirmo sin pecado, si veo que sufre, aunque nada malo haya hecho, diré que es malo por querer pecar. Porque diré que todo es malo, antes que decir que es mala la pro-

man esta determinación respecto de cuanto viene del matrimonio, pues temen la molestia que se origina en las acciones para proveer las necesidades de la familia. 2. Y sostienen que el Apóstol en cuanto a la expresión «mejor es casarse que abrasarse» (*I Cor.* 7,9), dice: «no arrojes tu alma al fuego resistiendo noche y día y temiendo caer de la continencia; porque el alma en la medida en que resiste, se aleja de la esperanza. 2. Pues bien, Isidoro dice así en su *Etica*, mantén junto a ti a una mujer de temperamento, para no separarte de la gracia de Dios y habiendo esparcido el semen como fuego, ora con la conciencia tranquila. 3. Y, dice, cuando tu acción de gracias ha caído en la súplica y pides para el futuro no actuar, bien, sino no faltar, cásate. 4. Pero si alguno es joven, pobre o débil y no quiere casarse según la razón, él no debe alejarse del hermano, sino diga: «porque he entrado en el santuario nada puedo sufrir». Pero si tiene desconfianza diga: «hermano, pon sobre mí tu mano para que no peque», y recibirá ayuda espiritual y sensible. Con sólo querer perfeccionar lo bueno, lo logrará. 3.1. Pero a veces decimos con la boca: no queremos pecar, pero el alma persigue al pecado. Tal no hace lo que quiere por miedo, para que no se le atribuya el castigo. 2. Pero la humanidad tiene cosas necesarias y cosas naturales (pero algunas naturales). El vestirse es necesario y natural, pero lo perteneciente a los placeres del amor es natural, pero no necesario".

ADVERSUS HAERESES I, 24,3-7 (IRENEO)

"3. Basílides extiende al infinito el principio de su doctrina, para aparentar haber encontrado algo de lo más profundo y verdadero, enseñando que, en primer lugar, del Padre inengendrado ha nacido la Inteligencia, de ésta, por otra parte, el Logos, después del Logos, Prudencia, de Prudencia, Sabiduría y Potencia. De Potencia y Sabiduría, los poderes, principados y ángeles, a los que llama primeros y por los que ha sido hecho el primer cielo. Después a partir de aquí han sido producidos otros que han fabricado otro cielo semejante al primero y del mismo modo desde aquí han sido producidos otros (también) imágenes de aquellos, que existen sobre ellos, que han formado un tercer cielo; y del tercero, el cuarto y después según este modo dicen que han sido producidos los demás príncipes y los demás ángeles y los 365 cielos. Por esto el año tiene tantos días como es el número de los cielos. 4. Pero (dicen) que los ángeles que poseen el cielo último, el que vemos nosotros también, han fabricado todo lo que está en el mundo y han dividido entre

sí la tierra y los pueblos que están sobre ella. El jefe de ellos es el que se tiene por Dios de los judíos. Y porque este quiso someter a los demás pueblos a sus hombres, es decir, a los judíos, todos los demás jefes se levantaron contra él y actuaron en su contra. Esta es la causa por la que todos los demás pueblos han reaccionado contra su pueblo. Pero el Padre inengendrado e inefable, viendo su perdición, envió a su Primogénito, el Nous (es éste al que se llama Cristo), para la liberación de quienes le creyeran del dominio de los que crearon el mundo. Y apareció en la tierra como hombre a su pueblo y realizó milagros. Esta es la causa por la que él no padeció, sino cierto Simón Cireneo obligado a llevar la cruz en su lugar; y éste transformado por él por error e ignorancia fue crucificado en su lugar, ya que pensaba que él mismo era Jesús; Jesús, por el contrario, había tomado la forma de Simón y permaneciendo de pie se había reído de ellos. Porque puesto que era la Potencia incorpórea y el Nous del Padre inengendrado, se transformó en lo que quería y así ascendió a Aquel, que lo había enviado, burlándose de ellos, pues no podía ser visto y era invisible para todos. Por lo tanto también los que saben esto se liberan de los príncipes creadores del mundo. Si, por lo tanto, dice, alguno confiesa al crucificado, todavía es un esclavo y está bajo el dominio de aquellos, que hicieron los cuerpos. Pero quien lo niega, está, en verdad, libre de ellos, y conoce la disposición del Padre inengendrado. 5. Pero la salvación es sólo para las almas de ellos, pues el cuerpo es corruptible por naturaleza. E incluso dice que las mismas profecías han provenido de los príncipes constructores del mundo; pero la ley especialmente del jefe de ellos, el que sacó al pueblo de la tierra de Egipto. Desprecian también los idolotitos, les tienen en nada y usan de ellos sin vacilar; del mismo modo consideran como indiferente la práctica de las demás acciones y de toda sensualidad. Practican del mismo modo la magia por las imágenes, los encantamientos, las invocaciones y todas las demás cosas superfluas. Inventan también algunos nombres de ángeles y afirman que éstos están en el primer cielo y aquéllos en el segundo e intentan exponer uno por uno los nombres, príncipes, ángeles y poderes de los 365 falsos cielos. Así también dicen que el nombre cósmico en el que descendió y ascendió el Salvador, es Caulacau. 6. Por lo tanto quien haya aprendido estas cosas y haya conocido a todos los ángeles y sus causas, se torna invisible e incognoscible a todos los ángeles y poderes, como también ha sido Caulacau. Y así como el hijo es desconocido para todos, así también es necesario que les conozca a ellos; pero en tanto que ellos conocen a todos. Dicen por ello «conoce a todos, pero que nadie te conozca».

Por esta razón quienes son tales, están listos para la negación, mejor, ni siquiera pueden sufrir por su nombre, puesto que son semejantes a todos. No muchos, sin embargo, pueden conocer estas cosas, sino uno entre mil y dos entre diez mil. Y dicen que ya no son judíos, pero ahora tampoco cristianos. Es necesario igualmente que no revelen en absoluto sus misterios, sino que los mantengan silenciosamente en secreto. 7. Distribuyen las 365 posiciones locales de los cielos igual que los astrólogos. En efecto, habiendo recibido sus doctrinas de ellos las han transformado dándoles el sello propio de ellos. Abrasax es el jefe de aquellos y por esto tiene en sí los 365 números." Los textos aquí traducidos, griegos y latinos, pueden manejarse cómodamente en Völker, *Quellen*, pp. 38-45, salvo *Str.* II, 112,1, que puede cotejarse en O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Zweiter Band, p. 174. Hay otros breves testimonios sobre Basílides y los basilidianos en Clemente Alejandrino, *Str.* I, 21,146,1-4 (Stählin, p. 90); II,6, 27,2 (p. 127); IV, 24,153,1 (p. 316); V, 1,3,2-3 (p. 327); IV, 26,165,3; II, 3,10,1-3; III, 1,2 (p. 196); V, 1,3,2-3 (p. 327, ver también p. 376); VII, 17,106,4 (p. 75) y VII, 17,108 (p. 76). También puede verse Justino, *Diálogo*, 35,6; Clemente, *Extractos de Theodoto* 16 y 28. Por último véase Eusebio, *H.E.* IV, 7,6-8 en Velasco Delgado I, p. 205.

NICOLAÍTAS

ADVERSUS HAERESES, I, 26,3 (IRENEO)

"Los Nicolaítas tuvieron por maestro a Nicolás, uno de los siete que fueron en primer lugar ordenados diáconos por los apóstoles; vivieron confusamente. Quienes sean éstos lo ha revelado totalmente Juan en su *Apocalipsis*. Enseñaban que la fornicación es asunto indiferente y que se permitía comer los alimentos ofrecidos a los ídolos. Por ello habló así de ellos: «Atended esto: debéis odiar las obras de los nicolaítas, que también yo odio»". Texto latino, Harvey, *A. H.*, pág. 214.

CERDÓN

ADVERSUS HAERESES (IRENEO)

"Y un cierto Cerdón, surgido de los simonianos, llegó a Roma bajo Higinio, que ocupó el noveno lugar entre los obispos suceso-

res de los apóstoles, enseñó que el que había sido proclamado Dios por la Ley y los profetas no era el Padre de N. S. Jesucristo. Aquel es conocido, pero éste es desconocido y uno es justo, pero el otro es bueno". Texto latino y griego en Harvey, *A. H.*, pp. 214-215.

MARCIÓN

ADVERSUS HAERESES, I, 27,2-3 (IRENEO)

"Marción del Ponto que sucede a Cerdón, amplió su doctrina, blasfemando desvergonzadamente de aquél que fuera proclamado como Dios por la ley y los profetas y llamándole creador de las cosas malas, deseoso de guerras, inconstante en sus propósitos, e inconsistente consigo mismo. Desde el Padre que está por encima del Dios creador del mundo, Jesús vino a Judea en tiempos del gobernador Poncio Pilato, procurador de Tiberio César, y se manifestó en forma de hombre a los judíos; destruyó a los profetas, la ley y todas las obras del Dios que hizo el mundo, a quien llama Cosmocrator. Además, Marción mutiló el *Evangelio* de Lucas y quitó todo lo escrito sobre la generación del Señor, así también como muchos párrafos sobre la enseñanza de las sentencias del Señor en las que es más claramente descripto reconociendo a su Padre como el creador de este universo. Persuadió a sus discípulos de que él era más digno de confianza que los apóstoles que transmitieron el Evangelio, pero no les entregó éste sino una pequeña porción del mismo. De igual modo desmembró las epístolas del apóstol Pablo, quitando todo lo que había sido claramente expresado por el apóstol respecto del Dios creador, puesto que éste es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, así como todo aquello enseñado por el apóstol cuando menciona pasajes de los escritos proféticos que predicen la venida del Señor. 2. Enseñó que se salvarían solamente las almas que hubieran aprendido su doctrina; el cuerpo, sin duda, porque fue formado de la tierra no puede participar de la salvación. A esta blasfemia contra Dios agrega lo siguiente, asumiendo realmente el papel del demonio y diciendo todo lo contrario a la verdad. Cuando el Señor descendió a los infiernos, Caín y aquellos como él, los sodomitas, los egipcios y otros como ellos, y en general todas las gentes que transitaron los senderos de la maldad, fueron salvados por él, se aproximaron a él y fueron elevados hacia su reino. Pero Abel, Enoc, Noé, los demás justos y los patriarcas de la familia de Abraham, junto con todos los profetas, y los que agradaron a Dios, no participaron en la salva-

ción (quien proclamó esto fue la serpiente, que estaba en Marción). Porque, dice, sabían que su Dios los había siempre probado y sospechado que los estaba probando en ese momento, no corrieron hacia Jesús ni creyeron su mensaje, por eso sus almas quedaron en el infierno". Texto latino en Harvey, *A. H.*, pp. 216 a 219. Versión inglesa, R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 45-46. Bibliografía: Cf. A. V. Harnack, *Marcion das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig, 1924. Ver también J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942 y E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, London, 1948. Próxima a Cerdón y Marción está la figura de Apeles, cf. Hipólito, *Elenchos* VII, 38,1-5; Tertuliano, *De anima* 23 y Epifanio, *Panarion*, 44, 2,6. Puede verse Foerster, *Gnosis* I, pp. 44-45.

LOS ENCRATITAS Y TACIANO

ADVERSUS HAERESES, I, 27,2-3 (IRENEO)

"De las mencionadas personas, muchas ramas de múltiples herejías han venido a la existencia, porque muchos de ellos (todos, en realidad) quisieron ser maestros y dejar la secta en la que estuvieron; y componiendo una doctrina de opinión diversa y luego otra de otra, se dedican a enseñar, describiéndose a sí mismos como los inventores de cualquier opinión cuyos ingredientes ellos han combinado. Salidos de Saturnino y de Marción, los llamados «continentes» proclamaron el celibato, rechazando la primitiva obra de Dios y reprobándolo tácitamente, porque Él hizo varones y hembras para la generación de los hombres. También introdujeron la abstinencia de los alimentos llamados por ellos «animados», mostrándose ingratos para con el Dios que todo lo ha hecho. Negaron la salvación del primer hombre. Esto se ha descubierto últimamente entre ellos. Porque es cierto Taciano quien introduce por primera vez esta blasfemia; éste mientras que fue oyente de Justino y mientras que estuvo con él no expresó nada de esta suerte; pero luego del martirio de Justino, alejado de la Iglesia y envanecido con la idea de ser un maestro y con la creencia de su superioridad sobre los demás estableció su propia doctrina, para lo que fabuló ciertos Eones invisibles como los de Valentín, atacó el matrimonio como corrupción y fornicación al igual que Marción y Saturnino y negó la salvación de Adán. Otros, además, partiendo de Basílides y Carpócrates, introdujeron relaciones promiscuas, poligamia e indiferencia respecto de los alimentos de carnes sacrificadas a los ídolos, diciendo que Dios

no se preocupa realmente de estas cosas. En verdad no hay espacio para hablar acerca de cuantos, de un modo u otro, han apostatado de la verdad". Texto latino y griego en Harvey, *A. H.*, pp. 219-221. Puede verse igualmente Eusebio. H. E. IV, 29,1-3 y las útiles notas de la traducción de A. Velasco Delgado. Ver asimismo Epifanio, *Panarion*, 46-47. En D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, pp. 551 y ss. están traducidos al castellano algunos de estos textos. Cf. asimismo Franco Bolgiani, en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 91, 1956-1957, pp. 1-77.

VALENTÍN (FRAGMENTOS)

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, STROMATA II, 36,2-4

"Parece que también Valentín tuvo en la mente algo similar al escribir en cierta carta: «el temor por aquella obra sobrecogió a los ángeles, cuando escucharon desde ella sonidos mejores, a causa de la simiente de la sustancia de lo alto depositada invisiblemente en ella que hablaba también con libertad. Del mismo modo entre los descendientes de los hombres de este mundo, las obras humanas se tornan para sus autores en objetos de temor, por ejemplo, las estatuas, las imágenes y cuanto hacen las manos en el nombre de Dios, por esto Adán habiendo sido plasmado en el nombre del Hombre, ha inspirado el temor del Hombre preexistente, el que precisamente estaba en él y (los ángeles) aterrorizados rápidamente ocultaron su obra".

STROMATA II, 114,3-6

"Pero también Valentín escribiendo a algunos redacta estas palabras sobre los apéndices: «Sólo uno es Bueno (*Mt.* 19,17), cuya franca expresión es la manifestación a través del Hijo y sólo por Él es posible que el corazón sea puro, una vez que todo espíritu malvado ha sido eliminado de él. 4. Porque en el corazón habitan muchos espíritus (*Mt.* 12,45) que le impiden ser puro, y cada uno realiza sus propias obras maltratándolo de continuo con deseos inconvenientes. 5. Me parece que el corazón pasa por una situación semejante a la de la posada, porque también mientras en ella permanecen huéspedes inconvenientes y sin respeto alguno por el lugar, la arruinan, cavan agujeros y a menudo la llenan de estiércol, puesto que es propiedad de otro. 6. Del mismo modo, el corazón, hasta que no recibe cuidado, está impuro y es la morada de muchos de-

ción (quien proclamó esto fue la serpiente, que estaba en Marción). Porque, dice, sabían que su Dios los había siempre probado y sospechado que los estaba probando en ese momento, no corrieron hacia Jesús ni creyeron su mensaje, por eso sus almas quedaron en el infierno". Texto latino en Harvey, *A. H.*, pp. 216 a 219. Versión inglesa, R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 45-46. Bibliografía: Cf. A. V. Harnack, *Marcion das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig, 1924. Ver también J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942 y E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, London, 1948. Próxima a Cerdón y Marción está la figura de Apeles, cf. Hipólito, *Elenchos* VII, 38,1-5; Tertuliano, *De anima* 23 y Epifanio, *Panarion*, 44, 2,6. Puede verse Foerster, *Gnosis* I, pp. 44-45.

LOS ENCRATITAS Y TACIANO

ADVERSUS HAERESES, I, 27,2-3 (IRENEO)

"De las mencionadas personas, muchas ramas de múltiples herejías han venido a la existencia, porque muchos de ellos (todos, en realidad) quisieron ser maestros y dejar la secta en la que estuvieron; y componiendo una doctrina de opinión diversa y luego otra de otra, se dedican a enseñar, describiéndose a sí mismos como los inventores de cualquier opinión cuyos ingredientes ellos han combinado. Salidos de Saturnino y de Marción, los llamados «continentes» proclamaron el celibato, rechazando la primitiva obra de Dios y reprobándolo tácitamente, porque Él hizo varones y hembras para la generación de los hombres. También introdujeron la abstinencia de los alimentos llamados por ellos «animados», mostrándose ingratos para con el Dios que todo lo ha hecho. Negaron la salvación del primer hombre. Esto se ha descubierto últimamente entre ellos. Porque es cierto Taciano quien introduce por primera vez esta blasfemia; éste mientras que fue oyente de Justino y mientras que estuvo con él no expresó nada de esta suerte; pero luego del martirio de Justino, alejado de la Iglesia y envanecido con la idea de ser un maestro y con la creencia de su superioridad sobre los demás estableció su propia doctrina, para lo que fabuló ciertos Eones invisibles como los de Valentín, atacó el matrimonio como corrupción y fornicación al igual que Marción y Saturnino y negó la salvación de Adán. Otros, además, partiendo de Basílides y Carpócrates, introdujeron relaciones promiscuas, poligamia e indiferencia respecto de los alimentos de carnes sacrificadas a los ídolos, diciendo que Dios

no se preocupa realmente de estas cosas. En verdad no hay espacio para hablar acerca de cuantos, de un modo u otro, han apostatado de la verdad". Texto latino y griego en Harvey, *A. H.*, pp. 219-221. Puede verse igualmente Eusebio, H. E. IV, 29,1-3 y las útiles notas de la traducción de A. Velasco Delgado. Ver asimismo Epifanio, *Panarion*, 46-47. En D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, pp. 551 y ss. están traducidos al castellano algunos de estos textos. Cf. asimismo Franco Bolgiani, en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 91, 1956-1957, pp. 1-77.

VALENTÍN (FRAGMENTOS)

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, STROMATA II, 36,2-4

"Parece que también Valentín tuvo en la mente algo similar al escribir en cierta carta: «el temor por aquella obra sobrecogió a los ángeles, cuando escucharon desde ella sonidos mejores, a causa de la simiente de la sustancia de lo alto depositada invisiblemente en ella que hablaba también con libertad. Del mismo modo entre los descendientes de los hombres de este mundo, las obras humanas se tornan para sus autores en objetos de temor, por ejemplo, las estatuas, las imágenes y cuanto hacen las manos en el nombre de Dios, por esto Adán habiendo sido plasmado en el nombre del Hombre, ha inspirado el temor del Hombre preexistente, el que precisamente estaba en él y (los ángeles) aterrorizados rápidamente ocultaron su obra".

STROMATA II, 114,3-6

"Pero también Valentín escribiendo a algunos redacta estas palabras sobre los apéndices: «Sólo uno es Bueno (*Mt.* 19,17), cuya franca expresión es la manifestación a través del Hijo y sólo por Él es posible que el corazón sea puro, una vez que todo espíritu malvado ha sido eliminado de él. 4. Porque en el corazón habitan muchos espíritus (*Mt.* 12,45) que le impiden ser puro, y cada uno realiza sus propias obras maltratándolo de continuo con deseos inconvenientes. 5. Me parece que el corazón pasa por una situación semejante a la de la posada, porque también mientras en ella permanecen huéspedes inconvenientes y sin respeto alguno por el lugar, la arruinan, cavan agujeros y a menudo la llenan de estiércol, puesto que es propiedad de otro. 6. Del mismo modo, el corazón, hasta que no recibe cuidado, está impuro y es la morada de muchos de-

monios; pero una vez que el Padre, el único que es bueno, le mira, se santifica e irradia la luz y de este modo el que posee tal corazón es feliz, porque verá a Dios (*Mt.* 5,8)»".

STROMATA III, 59,3

"En la carta a Agathopós Valentín dice: «era continente soportándolo todo; Jesús obraba divinamente, comía y bebía en una forma especial, sin evacuar el alimento. Tenía tal capacidad de continencia que el alimento no se corrompía en él, ya que no permitía su corrupción»".

STROMATA IV, 89,1-3

"Valentín en una homilía escribe esto: «Desde el principio sois inmortales e hijos de la Vida eterna y quisísteis que la muerte se dividiera entre vosotros para consumirla y disolverla y la muerte ha muerto en vosotros y por medio de vosotros. Porque cuando disolvéis el mundo, vosotros no sois disueltos y sois señores de la creación y de toda corrupción»".

STROMATA IV, 89,6-90,2

"Sobre este dios dice enigmáticamente estas palabras, escribiendo así: «Cuanto la imagen es inferior al rostro viviente, tanto el mundo es inferior al Eón que vive. Por lo tanto ¿Cuál es la causa de la imagen? La majestad del rostro que ofrece al pintor el modelo para ser honrado por medio de su nombre. Porque la forma no se ha encontrado soberanamente, pero el nombre ha completado lo que faltaba en la obra modelada» (Rom. 1,20). 2. Por lo tanto, Valentín llama al demiurgo, en la medida en que se lo denominaba dios y padre, como la imagen del Dios verdadero y como su heraldo, y a Sofía como el pintor cuya obra es la imagen, para la gloria del invisible".

STROMATA VI, 52,3-4

"El jefe de escuela Valentín en la homilía «Sobre los amigos», escribe esto: 4. «Muchas de las cosas que hay escritas en los libros comunes se encuentran escritas en la Iglesia de Dios. Porque son comunes las palabras que vienen del corazón y la ley que está escrita en el corazón. Es decir, el pueblo del Amado, que es amado y amante»".

ELENCHOS VI, 42,2 (HIPÓLITO)

"Porque Valentín dice que él vio a un niño pequeño recién nacido, a quien como le preguntara quién fuese, le respondió diciéndole que era el Logos, después habiendo agregado a esto un mito trágico quiere derivar de tal hecho la secta por él instituida".

ELENCHOS VI, 37,6-8

"... Y Valentín ha mostrado esta (disposición) en pocas palabras en un salmo, que empezando desde abajo y no como Platón desde arriba, dice así: 7. Veo que todo es suspendido por el espíritu , y comprendo que todo es transportado por el espíritu; la carne que se suspende del alma, el alma que es transportada por el aire, el aire que se suspende del éter, los frutos que vienen del Abismo, un infante que viene de la matriz. 8. Esto lo interpreta así: la carne para ellos es la materia que se suspende del alma del demiurgo. El alma está subordinada al aire, es decir, el demiurgo se subordina al espíritu de la Sofía exterior; el aire se suspende del éter, o sea, la Sofía de afuera se subordina a la que está dentro del Límite y al Pleroma total. «Los frutos vienen del abismo», o sea, la procesión de los Eones desde el Padre".

DE SANCTA ECCLESIA (ANTHIMO) 9

"... Enseñan tres hipóstasis, como el heresiarca Valentín lo concibió en primer lugar en el libro que lleva el título de *Sobre las tres naturalezas*. Porque fue él el primero en concebir tres hipóstasis y tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo".

El texto de estos fragmentos se encuentra en Völker, *Quellen...*, pp. 57-60; para la exégesis del Fragmento 5 por parte de Clemente Alejandrino, véase Stählin, p. 287. Sobre el autor del *De Sancta Ecclesia* cf. Quasten, *Patrología* II, pp. 209-210. Para una presentación general de los fragmentos véase Foerster, *Gnosis* I, pp. 239-241 y S. Pétrement, "Valentin est-il l'ateur de l'Épitre à Diognète?", en *Rvue. d'Hist. et de Phil. Relig.* 1966, 1, pp. 34-62, así como Sagnard, pp. 121-126; en particular, sin embargo, pueden verse: A. Orbe, *Est. Val.* II, pp. 352 y ss.; *id.* *Estudios Val.* IV, pp. 36-37; *id.* *Greg.*, 1974, 1-2, pp. 5 y ss. y 339 y ss.

Por esta razón quienes son tales, están listos para la negación, mejor, ni siquiera pueden sufrir por su nombre, puesto que son semejantes a todos. No muchos, sin embargo, pueden conocer estas cosas, sino uno entre mil y dos entre diez mil. Y dicen que ya no son judíos, pero ahora tampoco cristianos. Es necesario igualmente que no revelen en absoluto sus misterios, sino que los mantengan silenciosamente en secreto. 7. Distribuyen las 365 posiciones locales de los cielos igual que los astrólogos. En efecto, habiendo recibido sus doctrinas de ellos las han transformado dándoles el sello propio de ellos. Abrasax es el jefe de aquellos y por esto tiene en sí los 365 números." Los textos aquí traducidos, griegos y latinos, pueden manejarse cómodamente en Völker, *Quellen*, pp. 38-45, salvo *Str.* II, 112,1, que puede cotejarse en O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Zweiter Band, p. 174. Hay otros breves testimonios sobre Basílides y los basilidianos en Clemente Alejandrino, *Str.* I, 21,146,1-4 (Stählin, p. 90); II,6, 27,2 (p. 127); IV, 24,153,1 (p. 316); V, 1,3,2-3 (p. 327); IV, 26,165,3; II, 3,10,1-3; III, 1,2 (p. 196); V, 1,3,2-3 (p. 327, ver también p. 376); VII, 17,106,4 (p. 75) y VII, 17,108 (p. 76). También puede verse Justino, *Diálogo*, 35,6; Clemente, *Extractos de Theodoto* 16 y 28. Por último véase Eusebio, *H.E.* IV, 7,6-8 en Velasco Delgado I, p. 205.

NICOLAÍTAS

ADVERSUS HAERESES, I, 26,3 (IRENEO)

"Los Nicolaítas tuvieron por maestro a Nicolás, uno de los siet[illegible] que fueron en primer lugar ordenados diáconos por los apóstol[illegible] vivieron confusamente. Quienes sean éstos lo ha revelado totalmen[illegible] Juan en su *Apocalipsis*. Enseñaban que la fornicación es asunto ind[illegible] ferente y que se permitía comer los alimentos ofrecidos a los ídol[illegible] Por ello habló así de ellos: «Atended esto: debéis odiar las ob[illegible] de los nicolaítas, que también yo odio»". Texto latino, Harvey, [illegible] *H.*, pág. 214.

CERDÓN

ADVERSUS HAERESES (IRENEO)

"Y un cierto Cerdón, surgido de los simonianos, llegó a Ro[illegible] bajo Higinio, que ocupó el noveno lugar entre los obispos suc[illegible]

res de los apóstoles, enseñó que el que había sido proclamado Dios por la Ley y los profetas no era el Padre de N. S. Jesucristo. Aquel es conocido, pero éste es desconocido y uno es justo, pero el otro es bueno". Texto latino y griego en Harvey, *A. H.*, pp. 214-215.

MARCIÓN

ADVERSUS HAERESES, I, 27,2-3 (IRENEO)

"Marción del Ponto que sucede a Cerdón, amplió su doctrina, blasfemando desvergonzadamente de aquél que fuera proclamado como Dios por la ley y los profetas y llamándole creador de las cosas malas, deseoso de guerras, inconstante en sus propósitos, e inconsistente consigo mismo. Desde el Padre que está por encima del Dios creador del mundo, Jesús vino a Judea en tiempos del gobernador Poncio Pilato, procurador de Tiberio César, y se manifestó en forma de hombre a los judíos; destruyó a los profetas, la ley y todas las obras del Dios que hizo el mundo, a quien llama Cosmocrator. Además, Marción mutiló el *Evangelio* de Lucas y quitó todo lo escrito sobre la generación del Señor, así también como muchos párrafos sobre la enseñanza de las sentencias del Señor en las que es más claramente descripto reconociendo a su Padre como el creador de este universo. Persuadió a sus discípulos de que él era más digno de confianza que los apóstoles que transmitieron el Evangelio, pero no les entregó éste sino una pequeña porción del mismo. De igual modo desmembró las epístolas del apóstol Pablo, quitando todo lo que había sido claramente expresado por el apóstol respecto del Dios creador, puesto que éste es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, así como todo aquello enseñado por el apóstol cuando menciona pasajes de los escritos proféticos que predicen la venida del Señor. 2. Enseñó que se salvarían solamente las almas que hubieran aprendido su doctrina; el cuerpo, sin duda, porque fue formado de la tierra no puede participar de la salvación. A esta blasfemia contra Dios agrega lo siguiente, asumiendo realmente el papel del demonio y diciendo todo lo contrario a la verdad. Cuando el Señor descendió a los infiernos, Caín y aquellos como él, los sodomitas, los egipcios y otros como ellos, y en general todas las gentes que transitaron los senderos de la maldad, fueron salvados por él, se aproximaron a él y fueron elevados hacia su reino. Pero Abel, Enoc, Noé, los demás justos y los patriarcas de la familia de Abraham, junto con todos los profetas, y los que agradaron a Dios, no participaron en la salva-

viene de él, en los extremos de las imágenes. ¡El que ha escrito esto merece ser insultado sin piedad!".

11. "Por consiguiente, en primer lugar, si no ha bajado, sino que ha iluminado a la oscuridad, ¿cómo podría decirse correctamente que se encuentra caída? Porque si algo, por decir, una luz ha emanado de ella, ya no es conveniente decir que se encuentra inclinada, a no ser que la (oscuridad) yaciera abajo en alguna parte, pero que la Sabiduría haya ido localmente hacia ella y una vez próxima la haya iluminado. Además, si ha iluminado permaneciendo en sí misma y sin moverse hacia ésta, ¿por qué ha iluminado ella sola, pero no lo que entre los seres es más capaz que ella? Si, empero, le ha sido posible con percibir una idea iluminar al mundo a partir de ella, ¿por qué al mismo tiempo que ha iluminado no ha producido también el cosmos, sino que ha esperado el nacimiento de las imágenes? Además, también la idea del cosmos, la tierra, la que denominan «extranjera», que, como ellos mismos dicen, ha existido por seres superiores, no ha hecho «caer» a sus productores. De nuevo, ¿cómo la materia iluminada produce imágenes psíquicas, pero no una naturaleza corpórea? Sin embargo, una imagen anímica para nada tendría necesidad de una tiniebla o materia, si no ha llegado a existir, pero si existe, habría de seguir inmediatamente al productor y le estará suspendida. Además, ¿esta imagen es un ser o un pensamiento objetivado, como ellos dicen? Porque si se trata de un ser, ¿qué diferencia hay entre aquél del que proviene y ella? Si se trata, sin embargo, de otra especie de alma, si aquélla es la razonable, ésta quizá sería la generativa; pero si es así, ¿cómo podría ya producir para honrarse y cómo por orgullo y audacia? Igualmente se encuentra en absoluto privada de producir por medio de la representación y más aún, por el razonamiento. Pero, ¿qué necesidad había ahora de producir al hacedor desde la materia y la imagen? Si se trata, por otra parte, de un pensamiento objetivado, ante todo, ¿cómo se debe entender este nombre?, además, ¿cómo existe el hacedor, a no ser que la Sabiduría dé la capacidad productora al pensamiento objetivado ?¿Cómo, sin embargo, se produce el cosmos? Dicen que en primer lugar esto y que después aquello otro, hablando, no obstante, con entera libertad. Sin embargo, ¿por qué lo primero producido es fuego?".

12. "¿Cómo, también, el que llegó a la existencia recientemente pone manos a la obra? Por recuerdo de lo que ha visto. Sin embargo, no existían por completo ni él ni la Madre, que ellos le dan, para poder haber visto también. Además, ¿cómo no ser ad-

mirable que habiendo ellos entrado aquí en este cosmos no como imágenes de almas, sino como almas verdaderas, apenas y suficientemente uno o dos de ellos han salido de este mundo, los que habiendo recordado con dificultad han obtenido la recapitulación de lo que una vez vieron, pero que esta imagen, aunque sea confusamente, como dicen, puesto que se ha originado recientemente como una imagen material, ha concebido a aquélla, es decir, a su Madre, y no sólo la ha concebido y captado la idea del cosmos, igualmente el mundo aquél, sino que también ha sabido de qué elementos podría originarse? Hablando con rigor, ¿por qué causa ha producido en primer lugar fuego? ¿Se debe pensar por necesidad que éste es primero? ¿Qué razón hay para que no sea otro? Pero si podía producir el fuego una vez que lo concibió, ¿por qué motivo habiendo concebido un cosmos (porque primero debía haber concebido el todo) no lo producía a éste de una vez? Porque los elementos estaban incluidos también en su idea. En efecto el demiurgo producía como un ser totalmente similar a la naturaleza y no como los artesanos, pues las artesanías son posteriores a ésta y al cosmos. Porque hasta ahora incluso los individuos que nacen a partir de los seres naturales, no son primero fuego, después cada uno de los elementos y más tarde su amasijo, sino que lo que impresiona al principio femenino es un resumen y bosquejo del viviente total. Por lo tanto, ¿cuál es el inconveniente para que también en aquel caso la materia no esté marcada con el sello del cosmos, sello que incluye la tierra, el fuego y demás elementos? Del mismo modo los gnósticos, en tanto que poseen un alma más verdadera, habrían podido producir un cosmos, pero el demiurgo no habría sabido cómo producirlo. Sin embargo ellos involuntariamente están de acuerdo en que la grandeza del cielo, mejor aún, de cuanto existe, y la oblicuidad del zodíaco y el itinerario de los que están bajo él y lo mismo la tierra, como para haber facilitado las razones que existen por las que son así, no era algo propio de una imagen, sino que ha venido totalmente a partir de una potencia de las mejores". Texto griego en P. Henry et H. R. Schwyzer, *Plotini Opera* I, pp. 240-242; puede verse nuestra tesis de doctorado inédita, *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Univ. del Salvador. Buenos Aires, 1975, pp. 226-234; R. Harder, *Plotins Schriften*, Bd. III b, Anmerkungen, pp. 431-433; D. Roloff, *Plotin. Die Gross-Schrift III*, 8..., pp. 188-199 y V. Cilento, *Paideia Antignostica*, pp. 249-258.

viene de él, en los extremos de las imágenes. ¡El que ha escrito esto merece ser insultado sin piedad!".

11. "Por consiguiente, en primer lugar, si no ha bajado, sino que ha iluminado a la oscuridad, ¿cómo podría decirse correctamente que se encuentra caída? Porque si algo, por decir, una luz ha emanado de ella, ya no es conveniente decir que se encuentra inclinada, a no ser que la (oscuridad) yaciera abajo en alguna parte, pero que la Sabiduría haya ido localmente hacia ella y una vez próxima la haya iluminado. Además, si ha iluminado permaneciendo en sí misma y sin moverse hacia ésta, ¿por qué ha iluminado ella sola, pero no lo que entre los seres es más capaz que ella? Si, empero, le ha sido posible con percibir una idea iluminar al mundo a partir de ella, ¿por qué al mismo tiempo que ha iluminado no ha producido también el cosmos, sino que ha esperado el nacimiento de las imágenes? Además, también la idea del cosmos, la tierra, la que denominan «extranjera», que, como ellos mismos dicen, ha existido por seres superiores, no ha hecho «caer» a sus productores. De nuevo, ¿cómo la materia iluminada produce imágenes psíquicas, pero no una naturaleza corpórea? Sin embargo, una imagen anímica para nada tendría necesidad de una tiniebla o materia, si no ha llegado a existir, pero si existe, habría de seguir inmediatamente al productor y le estará suspendida. Además, ¿esta imagen es un ser o un pensamiento objetivado, como ellos dicen? Porque si se trata de un ser, ¿qué diferencia hay entre aquél del que proviene y ella? Si se trata, sin embargo, de otra especie de alma, si aquélla es la razonable, ésta quizá sería la generativa; pero si es así, ¿cómo podría ya producir para honrarse y cómo por orgullo y audacia? Igualmente se encuentra en absoluto privada de producir por medio de la representación y más aún, por el razonamiento. Pero, ¿qué necesidad había ahora de producir al hacedor desde la materia y la imagen? Si se trata, por otra parte, de un pensamiento objetivado, ante todo, ¿cómo se debe entender este nombre?, además, ¿cómo existe el hacedor, a no ser que la Sabiduría dé la capacidad productora al pensamiento objetivado ?¿Cómo, sin embargo, se produce el cosmos? Dicen que en primer lugar esto y que después aquello otro, hablando, no obstante, con entera libertad. Sin embargo, ¿por qué lo primero producido es fuego?".

12. "¿Cómo, también, el que llegó a la existencia recientemente pone manos a la obra? Por recuerdo de lo que ha visto. Sin embargo, no existían por completo ni él ni la Madre, que ellos le dan, para poder haber visto también. Además, ¿cómo no ser ad-

mirable que habiendo ellos entrado aquí en este cosmos no como imágenes de almas, sino como almas verdaderas, apenas y suficientemente uno o dos de ellos han salido de este mundo, los que habiendo recordado con dificultad han obtenido la recapitulación de lo que una vez vieron, pero que esta imagen, aunque sea confusamente, como dicen, puesto que se ha originado recientemente como una imagen material, ha concebido a aquélla, es decir, a su Madre, y no sólo la ha concebido y captado la idea del cosmos, igualmente el mundo aquél, sino que también ha sabido de qué elementos podría originarse? Hablando con rigor, ¿por qué causa ha producido en primer lugar fuego? ¿Se debe pensar por necesidad que éste es primero? ¿Qué razón hay para que no sea otro? Pero si podía producir el fuego una vez que lo concibió, ¿por qué motivo habiendo concebido un cosmos (porque primero debía haber concebido el todo) no lo producía a éste de una vez? Porque los elementos estaban incluidos también en su idea. En efecto el demiurgo producía como un ser totalmente similar a la naturaleza y no como los artesanos, pues las artesanías son posteriores a ésta y al cosmos. Porque hasta ahora incluso los individuos que nacen a partir de los seres naturales, no son primero fuego, después cada uno de los elementos y más tarde su amasijo, sino que lo que impresiona al principio femenino es un resumen y bosquejo del viviente total. Por lo tanto, ¿cuál es el inconveniente para que también en aquel caso la materia no esté marcada con el sello del cosmos, sello que incluye la tierra, el fuego y demás elementos? Del mismo modo los gnósticos, en tanto que poseen un alma más verdadera, habrían podido producir un cosmos, pero el demiurgo no habría sabido cómo producirlo. Sin embargo ellos involuntariamente están de acuerdo en que la grandeza del cielo, mejor aún, de cuanto existe, y la oblicuidad del zodíaco y el itinerario de los que están bajo él y lo mismo la tierra, como para haber facilitado las razones que existen por las que son así, no era algo propio de una imagen, sino que ha venido totalmente a partir de una potencia de las mejores". Texto griego en P. Henry et H. R. Schwyzer, *Plotini Opera* I, pp. 240-242; puede verse nuestra tesis de doctorado inédita, *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo,* Univ. del Salvador. Buenos Aires, 1975, pp. 226-234; R. Harder, *Plotins Schriften,* Bd. III b, Anmerkungen, pp. 431-433; D. Roloff, *Plotin. Die Gross-Schrift III, 8...*, pp. 188-199 y V. Cilento, *Paideia Antignostica,* pp. 249-258.

PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO XVI

"En su tiempo ya existían entre los cristianos otros muchos, y en contraste entre ellos constituían una escuela filosófica inspirada en la filosofía tradicional, los discípulos de Adelfio y de Aquilino, los que habían adquirido muchos escritos de Alejandro de Libia, de Filocomo, de Demóstrato y de Lydo y que mostrando revelaciones de Zoroastro, de Zostriano, de Nicoteo, del Alógenes, de Meso y de otros semejantes, engañaban totalmente a muchos y ellos mismos se engañaban, pretendiendo que Platón no ha penetrado en la profundidad del ser espiritual. De allí que Plotino refutándoles a menudo en las reuniones de escuela y habiendo escrito también un libro, que nosotros hemos titulado «Contra los gnósticos», nos dejó juzgar el resto. Así Amelio se adelantó escribiendo hasta cuarenta libros contra el libro de Zostrianos. Yo mismo, Porfirio, del mismo modo, tengo compuestas numerosas refutaciones contra el de Zoroastro, mostrando tanto que el libro era totalmente espúreo y reciente como que está confeccionado por los que han constituido la escuela para aparentar que las doctrinas que han elegido honrar, eran del antiguo Zoroastro". Texto griego en *Plotini Opera* I, pp. 21-22; puede verse en general, salvo para los primeros renglones que hemos corregido siguiendo la opinión de Jesús Igal, el comentario de nuestro artículo anticipatorio: "Gnostica. El cap. XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum*, 1974, 3, pp. 463-478. Ver igualmente, Jesús Igal, "Porfirio. Vida de Plotino y orden de sus escritos", pp. 308-309; E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, Oña, 1959, pp. 369 y ss.; H. Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", pp. 163 y ss. y p. 175; Cilento, *Paideia Antignostica*, pp. 23 y ss. Más antiguo es el tratamiento de J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénisés* I y II, pp. 153 y ss. y 249-250, respectivamente, y de A. J. Festugière, *R.H.T.* I, pp. 43-44.

BIBLIOGRAFÍA

Citamos en esta bibliografía de fuentes y estudios utilizados en el interior del libro, las primeras completas y de los segundos sólo las obras y artículos más generales y significativos que pueden ser de mayor utilidad al lector. Igualmente, manejando el índice de autores pueden localizarse los demás trabajos más especializados.

GNOSTICISMO

La bibliografía exhaustiva se encuentra en Scholer, D. M., *Nag-Hammadi Bibliography* 1948-1969, Leiden, 1971 y en los *Suplementos* que el mismo autor viene periódicamente publicando en el número de otoño de la revista *Novum Testamentum* (Holanda).

FUENTES GRIEGAS Y LATINAS

Acta Apostolorum Apocrypha, R. A. Lipsius-M. Bonnet (ed.) I y II, Hildesheim, 1959.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata I-VI*, ed. O. Stählin, nueva de L. Frünchtel I-II, Berlin, 1960 (G.C.S.).

— *Excerpta ex Theodoto*, ed. F. M. Sagnard, Paris, 1948 (S. Ch. 23).

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, ed. A. Velasco Delgado, I-II, Madrid, 1973 (B.A.C. 349-350).

FILASTRIO, *Diversarum Haereseon Liber*, ed. F. Marx, Vindobonae, 1898, (C.S.E.L. 38).

EPIFANIO, SAN, *Ancoratus und Panarion*, ed. K. Holl, I-III, 1915-1933, (G.C.S.).

HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, 1916 (G.C.S.).

Hymn of the Soul (The), ed. y trad. A. A. Bevan, Cambridge, 1897 (reimp.).

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, ed. Harvey, I-II, reimp. New Jersey, 1965.

JUSTINO DE ROMA, en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid, 1954 (B.A.C. 116).

Novum Testamentum. Graece et Latine, ed. Nestle-Aland, Stuttgart, 1963.

New Testament Apocrypha, ed. E. Hennecke, I-II, London, 1965.

ORÍGENES, *The Fragments of Heracleon*, ed. A. E. Brooke, Cambridge, 1891 (reimp.).

— *Contra Celso*, trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1967 (B.A.C. 271).

— *Traité des Principes*, trad. M. Harl y otros, Paris, 1976.

PLOTINO, *Plotini Opera*, ed. P. Henry-H. R. Schwyzer, I-III, Paris-Bruxelles, 1951-1973.

PORFIRIO, *ibidem*, Vol. I. (*Plotini Vita*).

PTOLOMEO, *Carta a Flora*, ed. G. Quispel, Paris, 1966, (S. Ch. 24 *bis*).

TERTULIANO, *Adversus Valentinianos*, ed. A. Marastoni, Padova, 1971.

TERTULIANO (PSEUDO), *Liber de praescriptionibus*, capítulos XLVI-LIII, P. L. II, pp. 75-93.

THEODORETO DE CIRENE, *Haereticarum Fabularum Compendium*, P. G. 83.

VOELKER, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

ANTOLOGÍAS

FOERSTER y otros, *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. I. Patristic Evidence*, Oxford, 1972.

GRANT, R. M., *Gnosticism. An Anthology*, London, 1965.

HAARDT, R., *Gnosis-Character and Testimony*, Leiden, 1971.

SIMONETTI, M., *Testi Gnostici Cristiani*, Bari, 1970.

FUENTES COPTAS

CODEX ASKEWIANUS Y BRUCIANUS

BAYNES, CHARLOTTE A., *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933.

SCHMIDT, C., *Koptisch-Gnostische Schriften I Bd. Die Pistis Sophia - Die Beiden Bücher des Jeu - Unbekanntes altgnostisches Werk*, 1962 (GCS).

CODEX BEROLINENSIS

TILL, W., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papirus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955.

BIBLIOTECA DE NAG-HAMMADI

Evangelio de la Verdad:

— ed. Malinine, Puech, Quispel, Zürich, 1956 (Suplemento), Zürich und Stuttgart, 1961.

— ed. y trad. K. Grobel, London, 1960.
— trad. H.-M. Schenke, Göttingen, 1959.
— trad. J. E. Ménard, Paris, 1962.
— trad. J. E. Ménard, Leiden, 1972.

Sobre la resurrección (Epístola a Reginos):
— ed. Malinine, Puech, Quispel, Till, Wilson y Zandee, Zürich-Stuttgart, 1963.
— trad. Peel, M. Lee, London, 1969.
— trad. F. García Bazán, en *Revista Bíblica*, 160, 1976, 2, pp. 147-178.

Carta Apócrifa de Santiago, ed. Malinine, Puech y otros, Zürich-Stuttgart, 1968.

Tractatus Tripartitus. Pars I. De Supernis. Pars II. De creatione hominis, de generibus..., ed. Kasser, Malinine, Puech, Quispel, Zandee, Wilson, Vycichl, Bern 1973-1975.

Evangelio de Tomás:
— ed. Guillaumont, Puech, Quispel y otros, Paris, 1958.
— trad. J. Doresse, Paris, 1959.
— trad. R. M. Grant y D. N. Freedman, London, 1960.
— trad. R. Kasser, Paris, 1961.
— trad. E. López, Paris, 1972.
— trad. J. E. Ménard, *R. U. d'Ottawa*, 1974.

Apócrifo de Juan:
— M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962.
— ed. S. Giversen, Copenhagen, 1963.
— trad. R. Kasser, *Rvue. Théol. et Phil.*, 1964, 2, pp. 140-150; 1965, 3, pp. 129-181 y 1967, 1, pp. 1-30.

KRAUSE-LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, 1971.

Evangelio de Felipe:
— ed. W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin, 1963.
— trad. J. E. Ménard, Paris-Montréal, 1964.
— trad. R. McL Wilson, London, 1962.
— trad. R. Kasser, *Rvue. Théol. et Phil.*, 1970, pp. 12-35. 137-400.

Hipóstasis de los arcontes:
— ed. R. A. Bullard, Berlin, 1970.
— ed. P. Nagel, Halle (Saale), 1970.
— tr. R. Kasser, *Rvue. Théol. et Phil.*, 1972, 2, pp. 168-201.

Escrito sin título, ed. A. Böhlig-P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von N.H. im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin, 1962.

Evangelio de los egipcios:
— ed. A. Böhlig-F. Wisse, Leiden, 1975.
— ed. de J. Doresse, en *Journal Asiatique*, 1966, pp. 317-425 y 1968, pp. 289-386.

A. BOEHLIG-P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V con N.H. im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle, 1962.

Apocalipsis de Pablo, trad. R. Kasser, *Rvue. Théol. et Phil.*, 19, 1969, pp. 259-263.

Apocalipsis primero y segundo de Santiago, R. Kasser, *ibid.*, 18, 1968, pp. 163-186.

Apocalipsis de Adán, trad. R. Kasser, *ibid.*, 17, 1967, pp. 313-333.

M. KRAUSE-V. GIRGIS, en F. Altheim-R. Stiehl (ed.), *Christentum am Roten Meer* II, Berlin, 1973.

ANTOLOGÍAS

HAARDT, R., *Gnosis-Character and Testimony*, contiene los siguientes escritos de Nag-Hammadi: *El evangelio de la Verdad*, el *De Resurrectione*, el *Evangelio de Tomás* y extractos del *Evangelio de Felipe* y del *Tratado sin título*.

W. FOERSTER y otros, *Gnosis. II. Coptic and Mandaic Sources*, Oxford, 1974, contiene estos textos de la biblioteca copta: *Apocalipsis de Adán*, *Carta de Eugnostos*, *Hipóstasis de los arcontes*, *Evangelio de la Verdad*, *Tratado sobre la resurrección*, *Evangelio de Felipe*, *La exégesis del Alma* y *Libro de Tomás*.

ESTUDIOS

AMELINEAU, M. E., *Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne*, Paris, 1887.

ARMSTRONG, A. H., *Plotinus* I/III, London, 1966-1967.

ASTI VERA, ARMANDO, "Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo", en *Revista de filosofía* (La Plata), 1960.

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, 1957.
— *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, 1971.

BEAUJEU, J., *Apulée. Opuscules Philosophiques*, Paris, 1973.

BEYSCHLAG, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen, 1974.

BIANCHI, U., *Il dualismo religioso*, Roma, 1958.
— (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967.
— (ed.), *Studi di Storia Religiosa della tarda Antichità*, Messina, 1968.

Biblia de Jerusalén, Bilbao. 1967.

BIDEZ, J., GUMONT, F., *Les Mages Hellénisés*, I-II, Paris, 1973 (reimp.).

BOLGIANI, F., "La polémica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel libro III degli Stromati", en *Studi in onore di Alberto Pincherle, Roma*, 1967, pp. 86-136.

BONSIRVEN, J., *La Bible Apocryphe*, Paris, 1953.

BRÉHIER, E., *Ennéades* I-VII, 3ª ed., Paris, 1960.

BUFFIÈRE, F., *Les Mythes d'Homère*, Paris, 1973 (reimp.).

BULTMANN, R., *Le Christianisme Primitif*, Paris, 1950 (hay trad. española).
— *Gnosis*, London, 1963.
— *The Gospel of John*, Oxford, 1971.

CAMPBELL, (J.) (ed.), *The Mystic Vision*, London, 1969.

CERFAUX, L., *Recueil*, I-III, Gembloux, 1954.

COLPE, C., *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellug und Kritik*  *Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961.

CROSS, F. L. (ed.), *The Jung Codex*, London, 1955.

CULLMANN, O., *Le Nouveau Testament*, Paris, 1966 (hay trad. española).

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étimologyque de la langue grecque. Histoire des mots*, I-II, Paris, 1968-1970.

DANIELOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1957.
— *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe. et IIIe. siècle*, Tournai, 1961.
— *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1962.

DES PLACES, E., *Numénius. Fragments*, Paris, 1973.

DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1963 (hay una 2ª ed. de 1975).

DODD, C. H., *The Bible and the Greek*, London, 1935.

DODDS, E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One", en *The Class. Quarterly*, Jul-Oct., 1928, pp. 130 ss.
— Proclo, *Institutio Theologica*, ed. y trad. 2, ed., Oxford, 1963.

DORESSE, J., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran Ancien*, Paris, 1962.

DRIJVERS, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.

FARINA, R., "Lo Gnosticismo dopo Nag-Hammadi" en *Salesianum*, 3, 1970, pp. 425-454.

FAYE, E. de, *Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1923.

FESTUGIÈRE, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1950-4.
— *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.

FOCIO, *Biblioteca*, ed. de R. Henry, I-VII, Paris, 1959-1967.

GARCÍA BAZÁN, F., "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum*, 3, 1974, pp. 463-478.
— "Plotino, el hinduismo y la Gnosis", en *Stromata*, 1975, 3/4, pp 313-328.
— "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino. *Enn.* V,4 (7), 2,30 y *Enn.* VI,4 (22), 10,18", en *Genethliakon Isidorianum*, Salamanca, 1975, pp. 177-184.
— "Háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos", en *Revista Bíblica*, 1977, 1, pp. 29-35.
— "Tres apuntes sobre la trascendencia divina en el lenguaje teológico del siglo II" en *Revista Bíblica*, 1977, 3, pp. 223-242.
— *Estudios sobre el lenguaje religioso y filosófico*, en preparación.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos de Qumrân*, Madrid, 1956.

GOPPELT, L., *Les Origines de l'Eglise*, Paris, 1961.

GRANT, R. M., *La Gnose et les Origines Chrétiennes*, Paris, 1964.
— *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris, 1971.

GUÉNON, R., *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, 1945.

HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.

HAENCHEN, E., *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1965.

HARDER, R., "Eine neue Schrift Plotins", en *Hermes* 71, 1936, pp. 1-10.

HARDER, R. y otros, *Plotins Schriften*, I-XII, Hamburg, 1956-1971.

HARNACK, A., *History of Dogma*, New York, 1960.

HESÍODO, *Teogonía*, ed. P. Mazon, Paris, 1972.

HORT, F., "Basilides", en W. SMITH y H. WACE, *A Dictionary of Christian Biography*, Vol. I, London 1877, pp. 268-281.

IGAL, J., "Porfirio. Vida de Plotino y orden de sus escritos", en *Perficit*, Seg. Serie, II, 1970, pp. 281-323.

— *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Deusto, 1972.

— Carta del 15/2/1975.

JONAS, H., *The Gnostic Religion*, Boston, 1963.

KENNEDY, J., "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", en *The Journal of the Royal Asiatic Society*, abril, 1902, pp. 377-415.

LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1965.

LAERCIO, DIÓGENES, *Vitae Philosophorum*, ed. R. D. Hicks, II, London, 1972

LEISEGANG, H., *La Gnose*, Paris, 1951.

LIDDEL, H. G.-SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1966.

LILLA, S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.

MENASCE, P. J. DE, *Shkand-Gumanik-Vishar. La solution décisive des doutes*, Fribourg en Suisse, 1945.

MERLAN, PH., *From Platonism to Neoplatonism*, 3ª ed., The Hague, 1968.

MERLAN, PH., en ARMSTRONG (ed.) *The Cambridge History of Later and Early Medieval Philosophy*, London, 1970, pp. 87 y ss.

NORDEN, E., *Agnostos Theos*, 2ª ed., Leipzig, 1929.

NOCK, A. D.,-FESTUGIÈRE, J. A., *Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1954-60.

ORBE, A., *Estudios valentinianos*, I-V, Roma, 1955-1966.

— *Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1969.

— *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, I-II, Madrid, 1972.

— *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I-II, Madrid, 1976.

PÉTREMENT, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéennes*, Paris, 1947.

— "La notion de gnosticisme", en *Rvue. de Mét. et de Moral*, 4, 1960, pp. 385-421.

PLATON, *Oeuvres*, Paris (ed. Belles Lettres).

PUECH, H.-CH., "Où en est le problème du Gnosticisme?", Rvue. de *l'Université de Bruxelles*, 49, pp. 137-158 y 295-314.

— "Fragments retrouvés de l'Apocalypses d'Allogène", en *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 935-962.

— "Phénoménologie de la Gnose", en *Annuaire du Collège de France*, 1954, pp. 163-172; 1955, 191-198; 1956, 169-183.

— "Gnostic Gospels and Related Documents", en *New Testament Apocrypha*, II, pp. 231-362.

— "Resumé des Cours de 1971-1972", *Annuaire du Collège de France*, pp. 287-327.

PLOTINO, *Plotini Enneades*, edd. F. Creuzer-H. Moser, Paris, 1855.

— *Les Ennéades de Plotin*, trad. M. N. Bouillet, I-III, Paris, 1887, (reimp.).

QUASTEN, H., *Patrología*, I-II, Madrid, 1961-1962 (hay nuevas ediciones).

QUISPEL, G., *Gnosis als Weltreligion*, 2ed., Zürich, 1972.

QUISPEL, G. (H. CH. PUECH), "Les écrits gnostiques du Codex Jung", en *V. Ch.* VIII, 1954, pp. 1-51.
— "Le Quatrième Écrit gnostique du Codex Jung", *V. Ch.*, 1955, pp. 65-102.

ROBINSON, J. M., *The Nag Hammadi Codices*, Claremont, 1974.

ROUSSEAU, H., *Le Dieu du Mal*, Paris, 1963.

RUDOLPH, K., (ed.) *Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt*, 1975.

RUDOLPH, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Götingen, 1977.

RUIZ BUENO, D., *Padres apostólicos*, Madrid, 1965, (B.A.C.).

SAGNARD, F-M., *La Gnose valentinienne et le Témoignage de S. Irénée*, Paris, 1947.

SALLES-DABADIE, J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage*, Paris, 1969.

SCHENKE, HANS-MARTIN, "La Gnosis", en J. Leipoldt-W. Grundmann (ed.), *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973, I, pp. 387-431.

SCHLIER, H., *Principalities and Power in the N.T.*, Freiburg, 1961.

SCHMIDT, C., *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig, 1901.

SCHUHL, P.-M. y HADOT, P. (ed.), *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971.

SCHOLEM, G., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1960.
— *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 2ª ed., 1965.
— *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966.

SCHOEPS, H., *El judeocristianismo*, Valencia, 1970.

SIMON, M. y otros, *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris, 1965.

TARDIEU, M., *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag-Hammadi* (II,5), Paris, 1974.

TAYLOR, TH., *Porphyry on Abstinence from Animal Food*, London, 1965.

TURNER, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth*, London, 1954.

WIDENGREN, G., "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", en *O.d.G.*, pp. 28-60.
— *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1976.

WILSON, R. McL., *The Gnostic Problem*, London, 1958.
— *Gnose et Nouveau Testament*, Paris, 1969.

YAMAUCHI, E. M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London, 1973.

ZAEHNER, R. C., *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

ZANDEE, J., *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Istanbul, 1961.
— "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation", en *Numen*, XI, 1964, 1, pp. 13-70.

MANIQUEÍSMO Y MANDEÍSMO

FUENTES Y ESTUDIOS

AGUSTIN, SAN, ed. R. Jolivet-M. Jourjon, *Six Traités anti-manichéens*, Paris, 1961.

ALFARIC, P., *Les Écritures manichéennes*, I-II, Paris, 1918-1919.

BOYCE, M., *The Manichaean Hymm Cycles in Parthian*, London, 1954.

DODGE, BAYARD, (trad.), *The Fihrist of al-Nadîm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York, 1970, I-II.

DÉCRET, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses des Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970.

DROWER, E. S., *The Secret Adam. A Study of Nasorean Gnosis*, Oxford, 1960.

GARCÍA BAZÁN, F., "El simbolismo maniqueo", *Estudios de filosofía y religiones del Oriente*, 1, 1971, pp. 91-104.

HENRICHS, A.-KOENEN, L., "Ein griechischer Mani-Codex", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5, 1970, pp. 97-216.

JACKSON, A. V. W., *Researches in Manichaeism*, New York, 1928.

LÓPEZ, E., "Mandeísmo y Nuevo Testamento", *Studium Ovetense*, II, 1974, pp. 179-289.

ORT, L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Leiden, 1967.

PUECH, H.-CH., *Maniqueísmo. El fundador, la doctrina*, Madrid, 1957.

— "Le Prince des Ténèbres en son Royaume", en *Études Carmélitaines*, 1948, pp. 136-174.

— "La religión de Mani", en *Cristo y las religiones de la tierra*, t. II, Madrid, 1961 (B.A.C.).

— "The concept of Redemption in Manichaeism", en *The Mystic Vision*, pp. 247-314.

RIÈS, J., "La Gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes", en *O.d.G.*, pp. 614-623.

RIGGI, C., *Epifanio contro Mani*, Roma, 1967.

RUDOLPH, K., "Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion", en *History of Relig.*, Fev., 1969, pp. 210-235.

— "Mandean Sources", en Foerster, *Gnosis* II, pp. 123-317.

SAVE-SOEDERBERGH, T., *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala, 1949.

Traité Chavannes-Pelliot, extrait du Journal Asiatique, Paris, 1912.

WIDENGREN, G., *Mani and Manichaeism*, London, 1965.

YAMAUCHI, E. M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge-London, 1970.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aboth de Rabí Nathán, 68.
Al-Beruni, 232, 234.
Agripa Castor, 132, 133.
Agustín, san, 232 *bis*; 236, 238 *bis*, 244.
Aha, R., 70.
Aland, K., 163, 185.
Albino, 129, 138, 139.
Albrigth, W. F., 62.
Alejandro de Libia, 193.
Alejandro de Lycópolis, 231.
Alejandro el herrero, 192, 193.
Alejandro Polihistor, 100.
Alfaric, P., 233.
Alógenes, 26, 344.
Alonso, C., 246.
Altheim, F., 37, 169.
Ambelain, R., 85.
Amélineau, M. E., 35, 134, 269.
Amelio Gentiliano, 228, 344.
Amonio Saccas, 99, 100, 207, 229.
Anaxágoras, 62.
Anaximandro, 62.
Andrés de Cesarea, 67.
Anthimo, 147, 337.
Antífanes, 62.
Apeles, 334.
Apocalipsis, 65, 66, 111, 117, 270, 271, 332.
Apocalipsis de Adán, 36, 42 *bis*; 52; 86, 168, 173, 182.
Apocalipsis de Asclepio, 36.
Apocalipsis de Moisés, 179.
Apocalipsis de Pablo, 36.
Apocalipsis de Pedro, 36, 67.
Apocalipsis de Santiago (*Primer*), 36.
Apocalipsis de Santiago (*Segundo*), 36.

Apocalipsis primero y segundo de Santiago, R. Kasser, *ibid.*, 18, 1968, pp. 163-186.

Apocalipsis de Adán, trad. R. Kasser, *ibid.*, 17, 1967, pp. 313-333.

M. KRAUSE-V. GIRGIS, en F. Altheim-R. Stiehl (ed.), *Christentum am Roten Meer* II, Berlin, 1973.

ANTOLOGÍAS

HAARDT, R., *Gnosis-Character and Testimony*, contiene los siguientes escritos de Nag-Hammadi: *El evangelio de la Verdad*, el *De Resurrectione*, el *Evangelio de Tomás* y extractos del *Evangelio de Felipe* y del *Tratado sin título*.

W. FOERSTER y otros, *Gnosis. II. Coptic and Mandaic Sources*, Oxford, 1974, contiene estos textos de la biblioteca copta: *Apocalipsis de Adán*, *Carta de Eugnostos*, *Hipóstasis de los arcontes*, *Evangelio de la Verdad*, *Tratado sobre la resurrección*, *Evangelio de Felipe*, *La exégesis del Alma* y *Libro de Tomás*.

ESTUDIOS

AMELINEAU, M. E., *Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne*, Paris, 1887.

ARMSTRONG, A. H., *Plotinus* I/III, London, 1966-1967.

ASTI VERA, ARMANDO, "Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo", en *Revista de filosofía* (La Plata), 1960.

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, 1957.
— *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, 1971.

BEAUJEU, J., *Apulée. Opuscules Philosophiques*, Paris, 1973.

BEYSCHLAG, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen, 1974.

BIANCHI, U., *Il dualismo religioso*, Roma, 1958.
— (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967.
— (ed.), *Studi di Storia Religiosa della tarda Antichità*, Messina, 1968.

Biblia de Jerusalén, Bilbao. 1967.

BIDEZ, J., CUMONT, F., *Les Mages Hellénisés*, I-II, Paris, 1973 (reimp.).

BOLGIANI, F., "La polémica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel libro III degli Stromati", en *Studi in onore di Alberto Pincherle*, *Roma*, 1967, pp. 86-136.

BONSIRVEN, J., *La Bible Apocryphe*, Paris, 1953.

BRÉHIER, E., *Ennéades* I-VII, 3ª ed., Paris, 1960.

BUFFIÈRE, F., *Les Mythes d'Homère*, Paris, 1973 (reimp.).

BULTMANN, R., *Le Christianisme Primitif*, Paris, 1950 (hay trad. española).
— *Gnosis*, London, 1963.
— *The Gospel of John*, Oxford, 1971.

CAMPBELL, (J.) (ed.), *The Mystic Vision*, London, 1969.

CERFAUX, L., *Recueil*, I-III, Gembloux, 1954.

COLPE, C., *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellug und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961.

CROSS, F. L. (ed.), *The Jung Codex*, London, 1955.

CULLMANN, O., *Le Nouveau Testament*, Paris, 1966 (hay trad. española).

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire éttmologyque de la langue grecque. Histoire des mots*, I-II, Paris, 1968-1970.

DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1957.
— *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe. et IIIe. siècle*, Tournai, 1961.
— *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1962.

DES PLACES, E., *Numénius. Fragments*, Paris, 1973.

DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1963 (hay una 2ª ed. de 1975).

DODD, C. H., *The Bible and the Greek*, London, 1935.

DODDS, E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One", en *The Class. Quarterly*, Jul-Oct., 1928, pp. 130 ss.
— Proclo, *Institutio Theologica*, ed. y trad. 2, ed., Oxford, 1963.

DORESSE, J., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran Ancien*, Paris, 1962.

DRIJVERS, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.

FARINA, R., "Lo Gnosticismo dopo Nag-Hammadi" en *Salesianum*, 3, 1970, pp. 425-454.

FAYE, E. de, *Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1923.

FESTUGIÈRE, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1950-4.
— *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.

FOCIO, *Biblioteca*, ed. de R. Henry, I-VII, Paris, 1959-1967.

GARCÍA BAZÁN, F., "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum*, 3, 1974, pp. 463-478.
— "Plotino, el hinduismo y la Gnosis", en *Stromata*, 1975, 3/4, pp 313-328.
— "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino. *Enn.* V,4 (7), 2,30 y *Enn.* VI,4 (22), 10,18", en *Genethliakon Isidorianum*, Salamanca, 1975, pp. 177-184.
— "Háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos", en *Revista Bíblica*, 1977, 1, pp. 29-35.
— "Tres apuntes sobre la trascendencia divina en el lenguaje teológico del siglo II" en *Revista Bíblica*, 1977, 3, pp. 223-242.
— *Estudios sobre el lenguaje religioso y filosófico*, en preparación.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos de Qumrân*, Madrid, 1956.

GOPPELT, L., *Les Origines de l'Église*, Paris, 1961.

GRANT, R. M., *La Gnose et les Origines Chrétiennes*, Paris, 1964.
— *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris, 1971.

GUÉNON, R., *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, 1945.

HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.

HAENCHEN, E., *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1965.

HARDER, R., "Eine neue Schrift Plotins", en *Hermes* 71, 1936, pp. 1-10.

HARDER, R. y otros, *Plotins Schriften*, I-XII, Hamburg, 1956-1971.

HARNACK, A., *History of Dogma*, New York, 1960.

Cullmann, O., 74, 92, 188.
Cumont, F., 231, 344.

Chantraine, P., 19.
Chavannes, Ed., 233, 234.

Dahnhardt, O., 19.
Daniel (libro de), 73.
Daniélou, J., 30, 39, 46 *bis*, 61, 63, 66, 67 *bis*, 71, 84, 86, 93, 110, 111 *bis*, 155, 176 *bis*.
Darbon, M., 18.
Davies, W. D., 66, 186.
Decret, F., 238.
De Faye, E., 196.
Demócrito, 62.
Dênkart, 22, 79, 232.
De Santos Otero, A., 112.
Deuteronomio, 67, 93, 97, 151, 175, 262, 267, 294, 301 *bis*. 319.
Diálogo del Salvador (*El*), 36.
Didaché, 39, 67, 172, 185.
Diógenes Laercio, 18, 100.
Disertación sobre el octavo y el noveno, 36.
docetas, 118.
Doctrina autorizada (*La*), 36.
Doctrina de Silvanos (*La*), 36, 168.
Dodd, C. H., 73, 188.
Dodds, E. R., 47, 127, 197, 220, 228.
Doresse, J., 37 *bis*, 74, 76, 107, 111, 112, 125, 127, 129, 153, 161, 162, 168, 283.
Dositeo, 93 *passim*, 98, 262.
Drijvers, H. J. W., 31, 81.
Drower, E. S., 93, 245, 246, 247, 248 *bis*.
Duchesne-Guillemin, J., 21.
Dupont, D. J., 63, 66, 92.

ebionitas, 82, 83, 111, 180, 190 *bis*, 191, 192.
Eckhart, M., 63.
Eclesiástico, 65.
Efrén, san, 232.
Eliade, Mircea, 19, 241.
Elkasitas, 74.
Elorduy, E., 94, 344.
Elsas, Ch., 197.
Empédocles, 264.
encratitas, 103, 189, 192, 334-335.
Enoch, ver Henoch.
Enseñanzas de Silvanos (*Las*), ver *Doctrina de Silvanos* (*La*).
Enuma Elish, 20.
Epicuro, 62, 215.
Epifanio, san, 34, 92, 94, 95, 110, 111, 112 *bis*, 114 *passim*, 146, 191, 192, 214, 231, 247, 262, 285 *bis*, 307 *bis*, 334, 335.
Epístola a Diogneto, 39, 140.

Epístola a los apóstoles, 67.
Epístola a los hebreos, 64 *bis*, 65 *bis*, 71, 73, 175.
Epístola apócrifa de Santiago, ver *Apócrifo de Santiago*.
Epístolas Católicas, 63, 64 *passim*, 65 *bis*, 182, 185, 188, 189-191, 263.
Epístola de Judas, 39.
Epístolas Pastorales, 39, 63, 64, 173, 185, 188, 191-194.
Esdras, 65, 68.
Esencia de los arcontes, ver *Hipóstasis de los arcontes*.
esenios, 74.
esoterismo, 42, 69, 84, 109, 123, 125, 128, 159, 161, 163, 179 *bis*, 180, 246, 247.
Espeusipo, 99 *bis*.
Espinoza, 18.
Estio, 184.
estoicos, 68, 72 *bis*, 75, 215.
Eudoro de Alejandría, 100.
Eugnostos el Bienaventurado (o *Epístola de*), 36 *bis*, 42, 48, 53, 86 *bis*, 140, 167-168.
Eusebio de Cesarea, 34, 35, 110, 111, 132 *bis*, 133, 192, 262, 283, 332, 335.
Evangelio de Felipe, 36, 42, 43, 48, 49, 52, 53, 55, 163-165, 173, 176, 178.
Evangelio de Judas, 112.
Evangelio de la perfección, 125.
Evangelio de la Verdad, 36 *ter*, 41, 42 *bis*, 48, 49 *bis*, 53, 56, 65, 125, 140, 142, 154-158, 169, 173 *passim*, 178 *bis*, 180, 227.
Evangelio de los ebionitas, 111.
Evangelio de los egipcios, 30 *bis*, 48, 49, 125, 144, 168, 299.
Evangelio de los hebreos, 161.
Evangelio de los nazarenos, 111.
Evangelio de Marcos, 122, 141, 185, 244.
Evangelio de María, 35, 42, 43, 53, 314-316.
Evangelio de Mateo, 65, 122, 141, 161, 177, 185-186, 244, 263, 267, 270, 281, 290, 300 *bis*, 301 *ter*, 302 *bis*, 306, 324, 329, 335 *bis*, 336.
Evangelio de Matías, 18, 39.
Evangelio de Tomás, 36, 37, 125 *bis*, 160-162, 165, 213.
Evodio de Uzolum, 232.
Exégesis del Alma, 36, 48, 49, 52, 55, 165, 201, 217.
Éxodo, 97, 114, 135, 151, 265, 266, 276, 285, 322.
Exposición valentiniana (*una*), 36.
Ezequiel, 68.
Eznik de Kolb, 232.

Fabian, J., 31.
Fabricius, J. A., 195.
Farina, R., 37.
Ferécides de Sira, 23.
Ferrater Mora, J., 18.
Festugière, A. J., 18, 46, 102, 139, 173, 196 *bis*, 208, 218, 248, 344.
Feuillet, A., 186.
Ficino, Marsilio, 195.
Filastrio, 35, 92, 94, 262.
Fileto, 193.
Filocomo, 193.
Filón de Alejandría, 46, 61, 64 *bis*, 68, 71 *passim*, 72 *passim*, 84, 93, 145, 173, 184.

Flaubert, G., 76.
Flügel, G., 232.
Flusser, D., 112.
Focio (Patriarca), 100.
Foerster, W., 35, 37, 44, 55, 102, 114, 160, 165 *bis*, 167, 168, 245, 246, 283 *bis*, 307, 313, 334, 337.
Freedman, D. N., 162.
Frickel, J., 269.

Gandillac, M. de, 197.
García Bazán, F., 21, 33, 45, 47, 49, 57, 62, 81 *ter*, 86 *bis*, 98, 100, 105, 123, 134, 137, 140, 155, 159, 169, 171, 173, 178, 188, 193, 200, 216, 220, 228 *ter*, 238 *bis*, 340, 343, 344.
Gâthâs, 78, 89, 238.
Gayo, 129.
Génesis, 66, 68, 93, 96 *ter*, 97, 102, 116, 117, 130, 144, 166, 264, 265 *passim*, 266, 268, 276, 277, 278 *bis*, 279 *passim*, 281, 282, 287, 289 *bis*, 291, 292 *bis*, 293 *ter*, 294 *bis*, 297, 300, 306, 318, 329.
Gershevitch, I., 21.
Ginza, 76, 77, 247, 248.
Girgis, V., 37, 169.
Giversen, S., 282.
Gnoli, G., 44, 62, 81.
González Lamadrid, A., 173.
Goppelt, L., 162.
Grant, R. M., 35, 44, 47, 61 *bis*, 68, 73 *bis*, 85, 86, 97, 98, 101 bis, 102, 104, 120, 121, 140, 142-144, 145, 162, 165 *bis*, 173, 177, 180, 182, 184, 258, 283, 313, 316, 334.
Grobel, K., 154.
Grundmann, W., 44.
Guénon, R., 18, 23 *bis*.
Guillaumont, A., 162.
Guitton, J., 197.

Haarbrücker, Th., 232.
Haardt, R., 44, 159.
Hadot, P., 24, 197, 223, 224.
Haenchen, A., 70, 269, 297.
Hagigah, 70 *bis*, 172.
Harl, M., 84, 138 *bis*.
Harnack, A. von, 33, 39, 44, 62, 63, 74, 75, 193, 334.
Harvey, W. W., 113.
Harva, Uno, 19.
Hechos de Andrés, 35.
Hechos de Juan, 35.
Hechos de los Apóstoles, 62, 64, 66, 73, 92 *passim*, 97, 98, 175, 188-189, 196, 255-256, 260 *bis*, 306.
Hechos de Pablo, 177.
Hechos de Pedro, 35 *bis*, 92, 95, 262.
Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles, 36.
Hechos de Tomás, 35, 43.
Hegemonio, 133, 231, 243, 326-327.

Hegesipo, 173, 192.
Heidegger, M., 18.
Heigl, G. A., 195.
Hekhaloth, 69, 70 *passim*, 179.
Hennecke, E., 37, 49, 52, 53, 55, 104, 105, 125, 258, 262, 303.
Helmbold, A. K., 171.
Hemmerdinger, B., 155.
Henning, W. V. B., 77, 235.
Henninger, J., 21.
Henoc(h), Libro de, 65 *ter*, 66, 68, 69 *bis*, 70, 108, 179, 183, 184.
Henrichs, A., 235.
Henry, P., 207, 225, 343, 344.
Heracleón, 39, 146, 147, 172.
Heráclito, 23, 62.
Hermas, Pastor de, 66, 140, 144 *ter*.
Hermodoro, 100.
Homilías Pseudoclementinas, 49, 52, 53, 55, 92 *passim*, 97, 98, 258-259, 262.
Herodoto, 291.
Hesíodo, 20, 62, 228.
Hilario de Poitiers, 175.
Himeneo, 192, 193.
Himno de la Perla, 76, 79, 240-241, 248, 307-313.
Hipólito de Roma, 34 *bis*, 42 *passim*, 48 *bis*, 49 *ter*, 51, 52 *passim*, 53 *bis*, 55, 62 *bis*, 67, 74, 77, 82 *bis*, 94, 96 *ter*, 99, 101, 112, 120 *bis*, 122 *passim*, 123 *bis*, 124 *passim*, 125 *passim*, 126 *bis*, 127 *bis*, 128 *passim*, 129 *passim*, 130 *passim*, 133 *bis*, 134 *passim*, 136, 137 *passim*, 138 *bis*, 139, 140 *passim*, 141 *ter*, 142, 144, 146 *bis*, 147 *passim*, 148 *ter*, 149 *passim*, 150 *ter*, 151 *bis*, 152, 153, 161, 174, 175, 176, 178, 184, 190, 210, 212, 217, 218, 227, 261, 262-269, 291-297, 297-303, 304-309, 316-325, 334, 337.
Hipóstasis de los Arcontes, 36, 42, 48, 49, 52, 55, 85, 166-167, 184, 201, 211.
Homero, 62, 165, 266, 299, 302, 318.
Horn, J., 76.
Horner, G., 35.
Hort, F., 133.
Hypsifrone, 36.

Ibn-an-Nadìm, 232, 234 *passim*, 245, 246.
Igal, J., 197, 199, 223, 228, 344 *bis*.
Iglesia (gran), 82, 83, 104, 110 *bis*, 127, 137, 140, 188, 251.
Ignacio de Antioquía, 39, 65, 66, 102 *bis*, 185.
Interpretación del conocimiento (La), 36.
Ireneo, san, 33, 34 *ter*, 35, 39 *bis*, 41 *bis*, 42 *bis*, 48 *passim*, 49 *passim*, 51 *ter*, 52 *passim*, 53 *passim*, 55 *passim*, 62 *bis*, 66, 67 *passim*, 73, 74, 86 *bis*, 94 *passim*, 95 *ter*, 96, 97, 98 *ter*, 101 *bis*, 102 *ter*, 103, 104, 111 *bis*, 112 *ter*, 113 *bis*, 114 *bis*, 115 *passim*, 116, 118, 119, 124, 133 *bis*, 134 *bis*, 143, 145, 146 *passim*, 154, 155 *ter*, 166, 174 *bis*, 176 *ter*, 178 *ter*, 179, 185, 186 *bis*, 191, 193 *ter*, 200, 201 *bis*, 206, 207 *bis*, 208 *passim*, 209 *bis*, 210 *bis*, 211 *passim*, 212 *passim*, 213 *ter*, 214 *passim*, 215, 217, 218, 225 *ter*, 227 *ter*, 259-261, 283 *ter*, 283-285, 285-291, 330-334.
Isaías, 114 *bis*, 116, 151, 166, 263 *bis*, 264, 265, 267, 276, 279, 285 *bis*, 287, 296 *bis*, 298, 300, 302, 324.

Jackson, V. M., 240, 243.
Janssens, Y., 108, 147.
Jaspers, K., 18.
Jehuda el Santo, 68.
Jeremías, 302.
Jerónimo, san, 144, 191.
Job, 117, 328.
Jonas, H., 30 *bis*, 43, 45, 62, 63 *bis*, 77, 78, 79, 80 *bis*, 197, 228, 249, 283, 313.
Josefo, 97, 195.
Juan, el Bautista, 93, 118 *bis*, 247.
Juan (san), 49, 52, 63 *bis*, 64 *passim*, 65 *passim*, 66, 71, 85 *passim*, 102, 105 *bis*, 109, 117 *bis*, 129, 140, 141, 172, 185, 186-188, 191, 270, 271, 279, 298 *ter*, 300 *ter*, 301 *bis*, 303 *bis*, 318, 324.
Jubileos, 65 *bis*, 67, 73, 175.
judeocristianos, 82, 182, 190, 191-192.
Juliano, 67.
Justino gnóstico, 67, 73, 77, 103, 120-124, 135, 176, 291-297.
Justino, san, 34 *bis*, 66, 67, 68, 73, 92, 94 *passim*, 97, 101 *bis*, 185, 256-257, 332.

Kasser, R., 37, 162, 166, 168 *bis*, 282, 283.
Kennedy, J., 81.
Kerigma(ta) Petrou, 92, 140, 175.
Kessler, K., 78, 232.
King, C. W., 34.
Klibansky, R., 99.
Klijn, A. F. J., 313 *bis*.
Knox, J., 334.
Koenen, L., 235.
Koester, 186.
Kraeling, C. H., 180.
Kraemer, H. J., 197.
Krause, M., 37 *passim*, 86 *bis*, 159, 160 *bis*, 166, 168-169, 282.
Kuhn, K. G., 70.

Labat, R., 20.
Labib, P., 37 *passim*, 160 *bis*, 167, 168, 169, 282.
Labriolle, P. de, 193.
Lampe, G. W. H., 47.
Lanczkowski, G., 59.
Lang, P., 99.
Lebreton, J., 195.
Leibniz, G. W., 18.
Leipoldt, J., 44, 155.
Leisegang, H., 35, 93, 112, 114, 313.
Léonard, A., 63.
Levítico, 97, 267.
Lewald, 76.
Libro de Jeú, 33, 35 *bis*.
Libro de Tomás el Atleta, 36, 43, 53, 55, 160, 173, 176, 179, 180.
Libros del Salvador, 35.
Libro secreto de Juan, ver *Apócrifo de Juan*.
Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., 47, 116, 228.

Lidzbarski, M., 248.
Lilla, S, 47, 105, 140.
Lipsius, R. A., 44, 313.
López, E., 163, 246.
Lozano, J., 246.
Lucas (san), 63, 64, 65, 92, 95, 117, 118, 122, 135, 141 *bis*, 161, 184, 186, 244, 290, 295, 323, 326, 333.
Luckhart, R., 186.
Lucrecio, 23.
Lüdermann, G., 269.
Lyonnet, S., 182.

Maase Bereshit, 69.
MacRae, G. W., 84, 86 *bis*, 177.
Magnien, V., 125.
Malinine, M., 154, 159 *bis*, 340.
mandeísmo, 73, 82, 84, 110, 187, 232, 243, 245-249.
maniqueísmo, 78 *passim*, 79, 82, 84, 110, 161, 165, 231-245, (M = Homilías maniqueas, por ejemplo, pp. 78, 79, etcétera).
Marcelina, 74.
Marcelo de Ancira, 147.
Marción, 66, 67, 74, 98, 99, 144-146, 333-334.
Marcos el valentiniano, 33, 146, 193, 225.
marcosianos, 55, 67, 213.
Mario Victorio (Pseudo), 232.
Markus, R. A., 47
Marsanes, 36.
Martín, José P., 144.
Martin-Dubost, P., 23.
Marrou, H. I., 30, 175.
Matías, 16.
Matter, M., 75.
Máximo de Tiro, 139.
Mazon, P., 20.
Meinvielle, J., 252.
Mekhilta sobre el Exodo, 136.
Menandro, 53, 63, 64, 66, 73, 74, 95, 101-102, 176.
Ménard, J., 33, 37, 42, 44, 49, 74, 75 *bis*, 154, 155 *bis*, 163 *bis*, 165, 169, 173 *passim*, 313.
Menasce, J. P., 21, 232.
Merkaba(h), 68, 69, 70 *ter*, 86.
Merlan, Ph., 99.
Méroz, L., 23, 43.
Mesina (Coloquio de), 30, 80, 89.
Metodio (san), 110.
Midrash Misle, 69.
milenarismo, 111.
Mina, Togo, 153 *bis*.
Mishná, 68, 69 *bis*.
Moderato de Cádiz, 100.
Moisés, 72.

Molé, M., 21, 238.
Monoimo, 42.
Moreau, J., 197.
Moreschini, C., 129.
Moser, G. H., 195.
Mosheim, J. L., 75.
Mousson, J., 147.

naasenos, 42, 52, 123, 124 *bis*, 125-127, 175, 217, 297-303.
Nagel, P., 166.
nazarenos, 74.
neoplatonismo, 80, 90, 139, 220, 223.
Nestle, E.-Aland, K., 256.
Nicolás y los nicolaítas, 110, 332.
Nilsson, M. P., 135.
Nock, A. D., 44, 173.
Norden, E., 46.
Numenio, 65, 68, 80, 139, 196, 201.
Números, 97, 267.
Nyberg, H. S., 232.

Ochagavía, J., 39.
Odas de Salomón, 65 *bis*, 67.
ofita (diagrama), 119-120, 170.
ofitas, 35, 42, 49, 52, 53, 67, 68, 74, 104, 107, 111 ss., 119-120, 124 bis, 178, 210, 225.
Oración de acción de gracias (La), 36.
Oración del Apóstol Pablo (La), 36, 160.
Oráculo de José, 73.
Oráculos Caldeos, 65, 139.
Orbe, Antonio, 24, 33, 46, 53 *bis*, 55 *bis*, 57, 81, 82, 84, 87, 90 *passim*, 91, 99, 102, 106, 107, 116, 118, 122 *bis*, 126, 127, 129 *bis*, 130, 133, 136, 140, 155, 160 *bis*, 176, 178, 186, 197, 207, 210, 211, 212, 225, 227, 269, 337.
Orígenes, 34, 35, 67 *bis*, 71, 119, 133 *ter*, 146, 147, 161, 185, 262 *bis*, 291, 328.
Ort, L. J. R., 235 *bis*.
Oseas, 297.

Pablo, san, 39, 49, 63 *passim*, 64 *passim*, 65 *passim*, 66 *ter*, 71, 73, 75 *passim*, 83, 85 *passim*, 86, 117 *ter*, 118 *bis*, 128, 136, 138, 172-185, 188 *ter*, 265, 290, 294, 296 *bis*, 298, 299, 300, 301 *passim*, 306, 316, 319, 321 *bis*, 322 *passim*, 323 *passim*, 324, 328 *bis*, 336.
Pandnamak i Zartusht, 78.
Panikkar, R., 25.
Papías, 67, 110.
Papiro de Berlín 8502, 104.
Papiros de Oxyrhyncos, 161 *bis*.
Paráfrasis de Shem o de Seth (La), 36, 79, 86, 129 *bis*, 169, 307.
Patti, G., 81.
Peel, M. L., 37, 39, 159, 168, 340.
Pelliot, P., 233, 234.
Pensamiento de Norea (El), 36.

Pépin, J., 183.
peratas, 52, 112, 127-129, 174, 217.
Pericoli-Ridolfini, F. S., 247.
Periodoi Petrou, 92, 93.
Peterson, E., 70, 176.
Pétrement, S., 17, 18, 20 *ter*, 23, 31, 33, 43, 55, 61, 63, 64, 81, 84, 85, 91, 176, 182, 189, 337.
Pistis Sofía, 33, 35 *bis*, 42, 43, 53, 69, 165.
Pitágoras y pitagóricos, 23, 62, 100, 133.
Platón, 18 *bis*, 23, 36, 62 *bis*, 63, 68, 78 *ter*, 80, 90, 99, 206, 219, 223, 319.
platónico(s), 68, 99, 125, 127, 129 *bis*, 130, 131, 137, 139, 140 *bis*, 141 *bis*, 158, 168 *bis*, 187, 217, 226, 246.
Plotino, 18, 23, 24, 25, 28, 51 *bis*, 55, 56, 80, 99, 100, 126 *bis*, 127 *passim*, 138, 139, 141, 153, 195-229, 341-343.
Plutarco, 68 *passim*, 90.
Poimandres, 208.
Pokorny, P., 44.
Porfirio, 55, 100, 193 *bis*, 195, 196, 197 *bis*, 198 *passim*, 199, 207, 217, 227-228, 344.
Posidonio, 71.
Prini, P., 197.
Proclo, 99, 139.
Proverbios, 265.
Protennoia trimórfica (*La*), 36.
Ptolomeo, 146 *passim*, 152, 157, 175, 176, 201, 206.
Pucciarelli, E., 18.
Puech, H. Ch., 30, 36, 37 *passim*, 41, 43, 57, 60, 63, 74, 86, 104 *bis*, 125, 133, 154 *bis*, 159, 160 *bis*, 161, 162, 167, 196, 207, 228, 235 *ter*, 238, 239, 240, 241, 243 *bis*, 307 *bis*, 344.

Quasten, J., 34 *ter*, 337.
Quispel, G., 30, 36, 37, 63, 70, 81, 85, 135, 147 *bis*, 154 *bis*, 155, 160 *bis*, 162, 184, 269, 313 *bis*.
Qumrân (manuscritos de), 65, 66, 79, 84.

Reconocimientos clementinos, 48, 53, 55, 62, 67, 92, 93, 98, 259.
Reichlin-Meldegg, 231.
Reitzenstein, R., 64, 69, 76 *ter*, 77 *bis*, 171, 175, 196, 232, 303.
Ries, J., 236-237.
Riggi, C., 231, 233.
Rist, J. M., 197.
Robinson, J. M., 37, 38, 86 *bis*, 169, 186, 197.
Robinson, W. C., 165, 197.
Roloff, D., 197, 343.
Rousseau, H., 17, 20 *bis*.
Rudolph, K., 31, 44, 62, 63, 245 *bis*, 246.
Ruiz Bueno, D., 335.

Sabiduría (libro de la), 85, 117 *bis*.
Sagnard, F. M. M., 39, 62, 147 *bis*, 174, 176, 193, 337.
Salmon, G., 127.

Salmos, 293 *bis*, 294, 295, 296, 306, 319, 320, 322, 323.
Salles-Dabadie, J. M. A., 99, 173, 269.
Sanhedrín, 85.
Saturnino, 48, 53, 55, 63, 64, 66 *bis*, 67, 73, 74, 102-104, 119, 132, 176
Säve-Söderbergh, T., 194, 247.
Schaeder, H. H., 77, 89.
Scheftelowitz, I., 232.
Schoedel, W. R., 168.
Scheler, Max, 252.
Schenke, H. M., 44, 155, 165.
Schlier, H., 44, 47, 125, 136, 161, 164 *passim*.
Schmidt, C., 35 *ter*, 90 *bis*, 196 *bis*, 208, 233.
Schmidt, W., 19.
Schmithals, W., 173, 177, 186-187.
Schoeps, H., 111, 180, 183 *ter*, 190, 191, 192.
Scholer, D. M., 38.
Scholem, G., 45, 47, 67, 68, 69, 70 *bis*, 84 *bis*, 85 *bis*, 86, 120, 172, 173, 176 *bis*, 179, 189, 211.
Schultz, W., 35.
Schwyzer, H. R., 343, 344.
Segelberg, E., 33.
Segundo, 225.
Segundo tratado del gran Seth, 36.
Sentencias de Sexto (*Las*), 36.
Serapión de Tmuis, 231.
sethianos, 35, 67, 79, 123, 124 *bis*, 130-132, 168 *bis*, 208, 217, 248, 304-309.
sethianos-ofitas, 115-119, 166 *bis*, 167, 285-291.
Severo de Antioquía, 231.
Sfameni-Gasparro, G., 55.
Sharastani, 232, 245.
Shiur-Komá, 69.
Shkand-Gumânik-Vishar, 21 *bis*.
Sieber, J. H., 169.
Simón el Ta'eb, 97.
Simón, M., 30, 84.
Simón Samaritano, 62, 63, 64, 66, 68 *ter*, 70, 73, 74 *bis*, 92-101, 102 *bis*, 133, 176.
Simonetti, M., 35, 39, 118, 136, 140, 147 *bis*, 175, 303.
simonianos, 42, 48, 49, 52, 53, 55 *bis*, 67, 111, 125, 144.
Simplicio, 100 *ter*, 231.
Smith, W. & Wace, H., 127, 133.
Sobre el origen del mundo o *Escrito sin título*, 36 *bis*, 85, 167, 211, 226.
Sobre las consonantes y las vocales, 36.
Sócrates, 23.
Sofía (= *Sabiduría*) *de Jesucristo*, 35, 36, 53, 86, 167.
Spinoza, ver Espinoza.
Stählin, O., 332, 337.
Stemberger, Günter, 188.
Stiehl, R., 37, 169.
Story, C., 155.
Synesio, 68 *bis*.

Taciano, 68, 140, 334-335.
Tales, 62.
Talbert, Ch. H., 189.
Taquizadeh, S. H., 235.
Tardieu, M., 37 *bis*, 57, 105, 166, 167, 169, 197, 226.
Taylor, Th., 55.
Teodoro, 154.
Teodoro bar Kônai, 232, 234, 240, 242, 243 *ter*.
Tertuliano, 35, 112, 147, 334.
Tertuliano (Pseudo), 35, 94, 95, 262.
Testamento de Benjamín, 67.
Testamento de Leví, 67.
Testamento de Neftalí, 67.
Testimonio de la verdad (El), 36.
Theodoreto de Cirene, 35, 113, 231.
Theodoto, 146, 173, 174, 175, 176, 206, 208, 210, 212 *bis*, 213, 214, 215 *ter*, 332.
Thillet, P., 199.
Till, W., 35 *bis*, 37 *bis*, 162, 282, 316.
Timeo Locro, 90.
Tito de Bostra, 231.
Tobías, 66.
Tondelli, L., 246.
Tosephta, 68.
Tratado sin nombre del Códice de Bruce o *Anónimo de Bruce*, 35, 211, 216.
Tratado sobre la resurrección o *Epístola a Reginos*, 36 *bis*, 39, 42, 48, 49, 53, 123, 158-159, 178, 338-340.
Tractatus Tripartitus, 36 *bis*, 160.
Tres estelas de Seth (Las), 36, 93, 169.
Tresmontant, C., 252.
Tröger, K. W., 169, 171.
Trouillard, J., 139, 197.
Trueno (El), 36.
Turner, H. E., 177.

Upanishads, 77, 241, 244, 245.

Valentín, 72, 74 *bis*, 82, 111, 146-153, 207, 211, 335-337.
valentinianos, 42, 48, 49, 51, 52, 55 *bis*, 85, 115, 118, 124 bis, 135, 146-153, 165 *bis*, 167, 197, 200 *bis*, 201, 206 *passim*, 208, 210 *ter*, 212, 213, 214 *passim*, 215, 216, 217 *bis*, 229 bis, 248, 252.
Vallin, G., 47.
Van Baaren, Th., P., 43.
Van der Leeuw, G., 30.
Van Groningen G., 44, 60, 71, 75.
Van Unnik, W. C., 154, 155.
Vassallo, A., 23.
Vázquez, J. A., 23.
Vedânta, 23.
Velasco Delgado, A., 335.
Vendidad, 78, 79.
Vesci, U. M., 81.

Vida de Adán y Eva, 179.
Visser, A. J., 147.
Völker, W., 35, 261, 269, 29[illegible] 303, 325, 327[illegible], 332, 337.

Waitz, H., 93.
Waszink, J. H., 134.
Wendland, P., 303, 307.
Wesendonk, O. E. von, 77.
Wetter, G. P., 232.
Widengren, G., 21, 30 *bis*, 34, 61, 76, 77 *ter*, [illegible]9, 80, 81, 232, 234 *bis*, 235, 238 *bis*, 240, 241 *bis*, 242, 243, 244, 245, 31[illegible]3.
Wikander, S., 232.
Wilson, R. McL., 61, 68, 71, 72, 86, 165, 171, [illegible]76, 177, 178, 180, 185, 189, [illegible].
Wisse, F., 37, 86 *bis*, 168, 169.
Wolff, Ch., 17.
Wolfson, H. A., 62

Yahvé, 46, 50, 64, 65, 66 *passim*, 67, 68 *bis*, 84, [illegible] 138, 143, 168 *passim*, 176.
Yamauchi, E., 86 *bis*, 171, 17[illegible], 177, 183, 18[illegible], 188, 191, 246.
Yasht, 77, 78, 79 *ter*.
Yebamoth, 85.

Zacarías, 117.
Zaehner, R. C., 78 *bis*.
Zandee, J., 56, 84, 147, 168, 1[illegible].
Zarathushtra, 76, 77 *bis*, 79.
Zeiller, J., 195.
Zostrianos, 36, 169, 228.
zurvanismo, 77, 78 *passim*, 79, 238 *bis*, 239, [illegible]42.

EXPRESIONES Y VOCABLOS TECNICOS EXAMINADOS

COPTOS

saune, pp. 236-237.
sôtme, p. 237.
tôchme, p. 237.

GRIEGOS

adámastos, p. 129.
agape, p. 119.
agénnetos, pp. 46, 122 *bis*.
agóretos (errata por *achóretos*), p. 46.
akatáleptos, p. 47.
akatonómastos, p. 47.
ánarchos, p. 46.
aneideos, (*aneidos*), p. 47.
anonómastos, p. 47.
anousios, p. 47.
antítypos, pp. 214, 244.
Antopós, p. 168 *bis*.
aóratos, pp. 47, 122, 129.
aperímetros, p. 129.
áponos, pp. 200, 220.
apragmonos, pp. 200, 219.
aprognostikós, p. 122.
aprógnostos, p. 122.
arché, pp. 18, 20.
árretos, pp. 47, 139.
crasis, p. 130.
dígnomos, p. 122.
disomos, p. 122.
diorthó-diórthosis, pp. 200-201, 227.
doxan (*pará*), p. 220.
dynamis, p. 24.
ennóema, pp. 211-212.
Énnoia, p. 95.
epínoia, p. 116.
epistrofé, p. 56.
Enthymesis, pp. 148, 149.
exeikonizo, pp. 96, 100-101, 179.
filos, p. 207.
fthonos, p. 219.
ge (*kainé/xene*), p. 210.
gnórimos, p. 207.
gnosis, pp. 39, 77.
gónimos, p. 147.
heimarmene, p. 80.
hestós, pp. 93, 97-98, 99, 169.
Horos, p. 201.
ikmás (*tou fotós*), p. 116.
katabolé, p. 140.
kataspao, p. 130.
ktisis, p. 184.
logismós, p. 210.
logoi spermatikoi, p. 202.
logos (*tis tolmerós*), p. 224.
metánoia, p. 56.
metafero, p. 130.
ofis, p. 125.
orgile, p. 122.

ornymi, p. 18.
paróikesis, p. 214.
parousía, pp. 100, 172.
perata, p. 127.
pistis/pistéuin, p. 39.
Pleroma, p. 47.
Príapos, p. 122.
probolé, p. 140.
prognostikós, p. 122.
Prothymía, p. 227.
proúnikos, p. 107.
Symbolon, p. 103.
synesis, p. 119.
syndesmós (*errata por syndesmos*), p. 127.
syntagma, p. 94.
syzygía, pp. 112, 148 *bis*.
theáomai, p. 191.
théos (*ágnostos*), pp. 25, 46, 91, 101, 105.
theós (ho), p. 139.
theorethé (*hína*), p. 215.
zetoumene (*he*), p . 125.
Zoé, pp. 107, 215.

HEBREOS

azbogah, p. 70.
Barbeló, p. 112.
Ialdabaoth, p. 85.
mana (mandeo), pp. 247-248.
nahas, p. 135.
Saclas, p. 85.
Samael, pp. 85, 166.
Soem = Seth, p. 129.
Yaho o Yao, p. 85.
yeser, p. 84.

IRANIOS

ashta, pp. 78, 79.
gêtîk, p. 78.
manôk, p. 78.

LATINOS

creatura, p. 22.
homo filosoficus, p. 22.
homo religiosus, p. 22.
humectatio luminis, p. 114.
nihilo (*ex*), pp. 23, 72.
origo, p. 18.

SANSCRITOS

ânvîksikî, p. 23.
arnah, p. 18.
Brahmaloka, p. 79.
brahmavidyâ, p. 23.
jñâna, p. 77.
kumârî, p. 241.
mana, pp. 247-248.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
Siglas	8
Prólogo a la primera edición de (†) Armando Asti Vera	9
Al lector	11

PRIMERA PARTE

DOCTRINAS E HISTORIA

Introducción: El dualismo religioso	17
Capítulo I: Definición del gnosticismo	27
La gnosis	37
El mito gnóstico	44
Capítulo II: Los orígenes del gnosticismo	59
Orígenes cristianos	62
Orígenes judíos	67
Orígenes helenísticos	74
Orígenes orientales	[illegible]
Capítulo III: El dualismo del gnosticismo cristiano	[illegible]
Simón Samaritano	[illegible]
Menandro	101
Saturnino	[illegible]
El libro secreto de Juan	104
Barbelognósticos y ofitas	111

Pág.
Naasenos, peratas y sethianos de Hipólito de Roma 124
Basílides 132
Marción 144
Valentín 146
Los nuevos descubrimientos 153

Capítulo IV: El Nuevo Testamento y el gnosticismo 171

Corpus paulinum 172
Evangelios sinópticos 185
Evangelio de san Juan 186
Los Hechos de los Apóstoles 188
Las epístolas católicas y pastorales 189

Capítulo V: Los gnósticos de Plotino 195

Enéada III, 8 202
Enéada V, 8 203
Enéada V, 5 204
Enéada II, 9 206
Indicios y ratificaciones de la polémica gnóstica 216

Capítulo VI: El gnosticismo oriental 231

Maniqueísmo 231
Mandeísmo 245

Conclusiones 251

SEGUNDA PARTE

TESTIMONIOS. ANTOLOGÍA DE TEXTOS GNÓSTICOS

Simón y los simonianos 255
La Gran Revelación 262
El libro secreto de Juan 269
Cerinto 283
Barbelognósticos 283
Sethianos-ofitas 285
Fragmentos del libro de Baruch del gnóstico Justino 291
Naasenos 297
Sethianos 304

	Pág.
El himno de la perla	307
El evangelio de María	314
Basílides y los basilidianos	316
Nicolaítas	332
Cerdón	332
Marción	333
Los encratitas y Taciano	334
Fragmentos de Valentín	335
Sobre la resurrección (Epístola a Reginos)	338
Plotino: *Enéada* II, 9, 10-12	341
Porfirio, *Vida de Plotino*, XVI	344
Bibliografía selectiva. Fuentes y estudios	345
Índice onomástico	353
Expresiones y vocablos técnicos examinados	367

JUICIOS CIENTÍFICOS SOBRE LA PRIMERA EDICIÓN DE ESTA OBRA

"Es grato recibir de la Argentina un estudio sensible a fenómeno tan capital en la ciencia de las religiones y de tantas resonancias como la Gnosis... El autor ha leído y asimilado mucho para ofrecernos este libro introductorio, lleno de erudición" (A. Orbe, *Gregorianum* [Roma], 53, 1972).

"Algunas de las reflexiones anteriores han surgido de la lectura de esta excelente monografía, de alto valor académico. *Gnosis* de García Bazán es una contribución a los estudios sobre el tema, es un título de honor de la Universidad (en concreto, para el Centro de Estudios de Filosofía Oriental) y un impulso para la capacidad creadora de la generación joven" (J. S. Croatto, en *Cuadernos de Filosofía* [Bs. As.], 22/23, 1975).

"El mundo alemán, gracias a Foerster y sus colaboradores de Münster y de Leipzig, y el mundo italiano, con Simonetti, poseen su antología de textos gnósticos. A estas dos antologías viene ahora a agregarse la de un docente de la Facultad de Filosofía y Letras y de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires... Su exposición del gnosticismo del II siglo, del maniqueísmo y del mandeísmo, revela un buen conocimiento del problema gnóstico. Por ejemplo, daríamos la razón al autor a propósito de las analogías que vislumbra entre las diferentes gnosis y el hinduismo..." (J. E. Ménard, en *Revue des Sciences Religieuses* [Estrasburgo], 1974).

"Una de las virtudes metódicas de la obra de G.B., consiste en su sistema de notas. Estas constituyen un verdadero boletín bibliográfico sobre cada uno de los temas tratados. Los capítulos en sí mismos, son una guía erudita y bien programada, de acuerdo a un

esquema original, a través de una selva de lecturas, digeridas, evaluadas y comentadas por el autor en la sección notas. G.B. expone así en forma breve y en beneficio del lector... una extensa bibliografía que es por lo demás inaccesible en la mayoría de nuestras bibliotecas latinoamericanas. Responde así con un método científico y a la vez adecuado, a las circunstancias reales del lector de nuestro continente" (H. Bojorje, en *Revista Bíblica* [Bs. As.], 34, 1972).

"Este trabajo, debido al Prof. F.C.B., se presenta como un manual de iniciación e introducción a los diferentes problemas que presenta la cuestión gnóstica en la historia de la filosofía y desde el punto de vista de la fenomenología religiosa. El autor está bien informado de los trabajos recientes sobre la gnosis y los utiliza con precisión" (M. Tardieu, en *Revue de l'Histoire des Religions*, 183-2, 1973).

Paris, le 1er. janvier 1972

"Cher Monsieur: Je vous confirme que j'ai bien reçu votre livre... Aujourd'hui que je l'ai lu tout au long et de plus près, j'ai encore plus de motifs à vous en complimenter: portant sur un problème qui me passionne moi-même, mais dont je connais le difficultés, l'ampleur, la complexité, actuellement accrues par l'afflux de documents originaux, votre bel ouvrage ne peut que provoquer en moi intérêt et sympathie et, par l'étendue de son information, la sagacité de ses vues, m'inspirer une sincère estime... En vous disant combien je me félicite de tout ce qui peut contribuer à développer les relations scientifiques entre nos deux pays, je vous prie, cher Monsieur, d'agréer, avec mes voeux de bonne année, l'expression de mes sentiments les meilleurs et de ma considération très distingués". Prof. Henri-Charles Puech (Membre de l'Institut, Proffesseur Honoraire au Collège de France).

Paris, le 20 Mai 1972

"Mon cher Collègue: Je serai très heureux d'être l'un de vos parrains pour l'Association Internationale d'Etudes Patristiques. J'ai bien reçu l'an dernier votre précieuse étude *Gnosis* qui a vivement attiré et retenu mon attention et mon intérêt, et cela dès l'ingénieux diagramme qui orne sa couverture! ... Je suis sûr que mon collègue Jacques Fontaine qui lui aussi a reçu et apprécié votre travail serait tout disposé à vous servir de second parrain. Croyez-moi donc votre bien sincèrement dévoué". † Henri-Irénée Marrou (Professeur à la Sorbonne).

Enghien, le 7 novembre 1971

"Cher Monsieur: Veuillez m'excuser d'avoir tant tardé à vous remercier de votre livre... ayant les yeux fatigués, je ne peux lire que très peu chaque jour... Ce que j'en ai déjà lu m'a vivement intéressé. Vous avez étudié avec beaucoup de soin le gnosticisme, vous connaissez bien les sources et vous avez lu un grand nombre d'études sur cette question. Je suis heureuse de voir que vous avez tenu compte, en particulier, des idées que j'ai proposées, et que vous les avez en général très bien comprises... Il y a quelques points sur lesquels j'aimerais vous demander des éclaircissements. Mais je ne peux le faire avant d'avoir fini votre livre, car je trouverai peut-être des réponses dans ce que je n'ai pas encore lu..." Mlle. Simone Pétrement (Conservateur à la Bibliothèque Nationale, Paris).

Utrecht, 23 juin 1972

"Dear Sir, Thank you very much for your kind letter. You need not apologize about your book. It is good. I expect that the situation in South America within years will be as it now in Europe: gnostic studies will flourish. But after the war I was the only one who specialized in Gnosis... Yours very sincerely". Prof. Dr. Gille Quispel (Rijksuniversiteit te Utrecht, Faculteit der Godgeleerdheid).

Buenos Aires, 15 de agosto de 1971

"Mi estimado profesor G.B.: Le agradezco vivamente el envío que ha tenido a bien hacerme de un ejemplar de su libro *Gnosis*, y la generosa dedicatoria. Lo he leído con mucho interés y verdadero provecho y espero volver por una lectura más detenida de algunas partes de él, que tengo señaladas. Pero desde ya he podido apreciar (y por cierto como una agradable sorpresa para mí) la vasta erudición, el sentido crítico y la capacidad de elaborar un material tan considerable y diverso, que su obra pone de manifiesto. No estoy seguro de que de su libro resulte claramente que la Gnosis sea un fenómeno autónomo como religión y como filosofía; pero de lo que no cabría dudar es del mérito singular que reviste la comprensiva presentación de conjunto de un tema tan arduo y los valiosos esclarecimientos que al mismo aporta su notable trabajo... Por ahora sólo me resta felicitarlo muy de veras y augurarle nuevos frutos de su vocación de estudioso, tal como permite esperarlo el logrado esfuerzo que significa el presente trabajo. Renovándole las seguridades de mi elevada estima personal e intelectual, lo saludo muy cordialmente". Dr. Ángel Vassallo (Profesor Emérito de la Universidad de Buenos Aires).

Se terminó de imprimir el día 28 de abril de 1978, en *Talleres Gráficos* SAN FRANCISCO, Ruta 7, Km. 35, Paso del Rey, Provincia de Buenos Aires.
REPÚBLICA ARGENTINA